غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ — ۷

اسلامی ثقافت

از

شبیر احمد خاں غوری
علیگڑھ

خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

غوری تحقیقات : اسلام میں علوم عقلیہ — ۷

اسلامی ثقافت

از

شبیر احمد خاں غوری
علیگڑھ

خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

اشاعت : ۱۹۹۸ء
قیمت : تسلو روپے

طابع و ناشر: خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

احمد خاں غوری

○

شبیر احمد خاں غوری : آپ کے والد کا نام غیاث الدین خاں غوری ہے، ۱۵ مارچ ۱۹۱۱ء کو علیگڑھ میں پیدا ہوئے۔ عربی، فارسی، اردو، ریاضیات میں ام اے کیا، اس کے علاوہ ال ال بی، منشی کامل اور درس نظامی سے عالم فاضل کیا اور ہر ایک امتحان میں اوّل پوزیشن حاصل کی۔

۱۹۴۴ء میں مسلم یونیورسٹی علیگڑھ میں لیکچرر مقرر ہوئے۔ ۱۹۴۵ء - ۱۹۶۶ء، انسپکٹر آف اسکول اینڈ رجسٹرار عربک اینڈ پرشین اکزامینیشنز کے عہدے پر فائز رہے۔ ۱۹۶۶ء - ۱۹۷۲ء دہلی یونیورسٹی میں اردو کے لیکچرر کی حیثیت سے آپ نے درس دیا، ۱۹۷۲ء - ۱۹۷۷ء اجمل خاں طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کے لٹریری ریسرچ یونٹ میں سینیر ریسرچ آفیسر کے عہدے پر مامور رہے۔

عربی ادب، اسلامیات، ہیئت، فلسفہ، ریاضیات آپ کے خاص موضوع ھیں۔ ان موضوعات پر تقریباً ایک ہزار خالص تحقیقی مقالات منظر عام پر آچکے ہیں۔

۱۹۹۱ء میں عربی، فارسی کے ممتاز اسکالر کی حیثیت سے آپ نے صدر جمہوریہ ہند ایوارڈ حاصل کیا۔ ۱۹۹۲ء میں غالب انسٹی ٹیوٹ کی جانب سے فخرالدین علی احمد غالب ایوارڈ سے آپ کو نوازا گیا۔ فی الحال علیگڑھ میں مقیم ہیں۔

★★

فہرست

حرف آغاز

شبیر احمد خاں غوری صاحب محتاج تعارف نہیں۔ ان کا شمار نامور فضلاء میں ہوتا ہے۔ اسلامی علوم و فلسفہ ان کا اختصاص ہے۔ انھوں نے بہت لکھا ہے اور جس موضوع پر بھی قلم اٹھایا ہے اس سے ان کی علمیت و بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کی تحریر تائید میں ہو یا تردید میں ان کے تبحر علمی کا پتا دیتی ہے۔ ان کی تحریروں میں ردّ و انکار کا عنصر نمایاں ہے۔ لیکن جب بھی انکے قلم نے اثبات کی وادیوں کا رخ کیا ہے تو اسے دلیل و برہان کے لعل و گہر سے مزین کر دیا ہے اور قارئین کو ان کی صلاحیتوں کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

ان کی نگارشات ۱۹۵۶ء تا ۱۹۸۵ء، تقریباً تیس سال کی مدت میں مختلف رسالوں میں شائع ہوتی رہی ہیں۔ یہی سوچ کر فیصلہ کیا کہ ان کی منتشر تحریروں کو اگر یکجا کر دیا جائے تو مطالعے میں بہت آسانی ہوگی۔ لہٰذا تلاش و تدوین کا کام شروع ہوا۔ خود فاضل مصنف نے بھی ہماری دستگیری فرمائی۔ ہم نے اپنی بساط بھر کوشش کی کہ ان کی ساری تحریروں کا احاطہ کر لیا جائے اس میں ہم کہاں تک کامیاب ہیں اس کا فیصلہ آپ ہی کر سکتے ہیں۔ ہم بہرحال یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ان کی ہر تحریر ہماری گرفت میں آگئی ہے۔ اگر ہمارے قارئین کو ان کے دیگر مضامین کا علم ہو تو ہمیں ضرور آگاہ فرمائیں۔

ان کے افکار و آرا کو ہم آٹھ جلدوں میں پیش کر رہے ہیں جن کا مستقل عنوان یا عنوان سلسلہ "غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ" ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہر جلد کا ایک علیحدہ عنوان بھی ہے۔ جیسے جیسے یہ کتابیں چھپتی جائیں گی، منظر عام پر آتی رہیں گی۔

— حبیب الرحمٰن چغانی

انسانی تہذیب کی تاریخ میں

اسلامی ثقافت کا مقام

انسانی تہذیب و تمدن کی تاریخ میں بے شمار قوموں نے حصہ لیا ہے۔ مگر اس شرف کے ایک تہائی حصہ کے مستحق مسلمان ہیں۔ جنہوں نے تاریخ کے ادوارِ ثلاثہ میں سے ایک پورے دور میں جب کہ دنیا "قرونِ مظلمہ" کی تاریکی میں غرق تھی، اپنی علمی و ثقافتی مساعی سے معمورۂ عالم کے بڑے حصہ کو بقعۂ نور بنائے رکھا۔ یہی نہیں۔ بلکہ اپنی ان انتھک کوششوں سے جو علمی ورثہ انہوں نے چھوڑا، اُسی کی اساس پر بڑی حد تک تہذیبِ حاضر کی بنیاد پڑی۔

سطورِ ذیل کا مقصد صرف اسی تاریخی واقعہ کی توضیح ہے۔

(۱) انسانی ثقافت کی تاریخ کے ادوارِ ثلاثہ

دنیا کی ثقافتی تاریخ کو عموماً تین ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے: عہدِ قدیم، قرونِ وسطیٰ اور عہدِ حاضر

عہدِ قدیم: زمانہ ماقبل تاریخ سے ۵۲۹ء تک ممتد ہوتا ہے، جب کہ ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ قیصر جسٹینان کے حکم سے بند کر دیا گیا۔

قرونِ وسطیٰ: ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی سے ۱۶۳۷ء تک باقی رہتا ہے جبکہ ڈیکارٹ کی (DISCOURS DE LA METHODE) شائع ہوئی۔

عہدِ حاضر: ڈیکارٹ کی "مقالات برمناہج" کی اشاعت سے شروع ہوتا ہے۔ یہ دور ہنوز چل رہا ہے۔

(۲) اسلام کی ثقافتی سرگرمیوں کا زمانہ

مسلمانوں کی علمی و ثقافتی ترقی کا زمانہ ان ادوارِ ثلاثہ میں سے قرونِ وسطیٰ کے ساتھ منطبق

ہے کیوں کہ :

ا : ۵۲۹ء (جس سال مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی کے ساتھ قرون وسطیٰ کا آغاز ہوا) کے چالیس سال بعد اسلام کی بعثت ہوئی۔ اور پیغمبر اسلام صلے اللہ علیہ وسلم پیدا ہوئے۔

ب : اسلامی علم وحکمت کی ترقی ۱۶۳۷ء بلکہ اس کے ایک صدی بعد تک جاری رہی، کیوں کہ ہر چند دیگر ممالکِ اسلامیہ کے اندر جو اس زمانہ میں سیاسی و معاشرتی انقلابات کا تختۂ مشق بنے ہوئے تھے، علم وحکمت کا چرچا برائے نام ہی رہ گیا تھا، پھر بھی اسلامی ہند میں ان علوم کی ترقی برابر جاری رہی۔ ۱۶۳۷ء میں ڈیکارٹ کی "مقالات بر مناہج" شائع ہوئی جس کے ساتھ عہد جدید کا افتتاح، اور قرونِ وسطیٰ کے ثقافتی جمود کا اختتام ہوا۔ اور اسی سال شاہجہاں تخت نشین ہوا جس کے عہد حکومت میں ملا محمود جونپوری نے "شمس بازغہ" لکھی جو واقعی ہندوستانی اسلامی فلسفہ کا آفتاب درخشاں ہے (اور مقالات بر مناہج اور شمس بازغہ کی گہرائی اور گیرائی میں جو تفاوت ہے، ظاہر ہے)۔

اگلی صدی میں محمد شاہ کے عہد حکومت میں راجہ جے سنگھ اور مرزا خیر اللہ مہندس کی سرکردگی میں "رصدگاہ محمد شاہی" قائم ہوئی جو اُس زمانہ میں یورپ کے اندر بھی اپنی نظیر نہیں رکھتی تھی۔

غرض قرون وسطیٰ کے اندر جسے بجا طور پر "قرون مظلمہ" سے تعبیر کیا جاتا ہے، صرف ایک خطۂ زمین ہی ایسا تھا، جو علم وحکمت کی روشنی سے جگ مگ کر رہا تھا۔ یہ "سراسینس" (SARACENS) کا ملک تھا، جو اپنی علمی وحکمی سرگرمیوں کی بنا پر مشرق تاباں اور مطلع الانوار بنا ہوا تھا، جہاں یورپی فضلا بھی آ کر اپنے مسلمان اساتذہ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرتے اور ان کی فیض رسانی سے مستفید ہوتے۔ بعد میں قرون وسطیٰ کے انہیں یورپی فضلا کے ثقافتی ورثہ پر جدید یورپ نے اپنے تمدن کی فلک بوس عمارت قائم کی۔

(۳) اسلامی ثقافت کے عناصر

اسلامی ثقافت نام ہے "عرب کے سوز دروں" اور "عجم کے حسنِ طبیعت" کے متوازن امتزاج کا۔

(ا) عرب کا سوز دروں : اسلام کا آغاز ایسے ملک میں ہوا تھا جو کسی زمانہ میں شاید تہذیب و ثقافت کا علم بردار رہا ہو تو رہا ہو مگر بعثتِ اسلام کے قبیل تہذیب وحضارت سے زیادہ بدویت کی طرف مائل تھا۔ شاید اسی وجہ سے فردوسی نے طعنہ دیا تھا : ؎

زشیر شتر خوردن و سوسمار　　　عرب را بجائے رسیداست کار

کہ ملک عجم را کنند آرزو — تفو بر تو اے چرخ گرداں تفو

فردوسی کا یہ طعنہ بہت کچھ قومی تعصب پر مبنی ہے۔ مگر خود مسلمان مؤرخین بھی اس بات کے معترف ہیں کہ بعثتِ اسلام سے قبل عربوں میں کوئی قابلِ ذکر علمی و ثقافتی خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ چناں چہ ابن خلدون نے صنعت و حرفت اور علم و حکمت کے اندر عربوں کی بے مائگی کی منطقیانہ توجیہہ کے لئے اپنے مقدمہ میں ایک مستقل فصل قائم کی ہے، جس کا عنوان ہے:۔

"فصل اس بارے میں کہ عرب ساری دنیا کے لوگوں میں صنعت و حرفت میں کمال حاصل کرنے سے دُور ہیں"

اسی طرح قاضی صاعد اندلسی نے "طبقات الامم" میں لکھا ہے:۔

"رہا علم فلسفہ تو اللہ تعالیٰ نے اس سے واقفیت کی نعمت سے عربوں کو محروم کر رکھا ہے، اور اُن کے مزاج میں اس سے آشنائی کی صلاحیتیں ہی پیدا نہیں کیں"

لیکن اس تہذیبی پس ماندگی کے باوجود، اُن کے اس "سوزِ دروں" کا اعتراف کئے بغیر نہیں رہا جا سکتا کہ نہایت ہی قلیل عرصہ میں وہ اپنی سعی پیہم سے دنیا کے علمی خزانوں کے وارث ہو گئے اور ان سب کے حصول کے بعد ایک نئی ثقافت کی تشکیل کی، جس نے تہذیب حاضر تک کو متاثر کئے بغیر نہیں چھوڑا۔

(ب) عجم کا حسنِ طبیعت: عربوں کو یہ علمی ورثے عجمیوں سے ملے جو کسی زمانہ میں بڑی شاندار تہذیبوں کے علم بردار رہ چکے تھے، مگر امتدادِ زمانہ سے اُن کی عظمتِ دیرینہ عہدِ الپسری داستان بن چکی تھی۔ یہ عربوں کا "سوزِ دروں" ہی تھا جس نے عجم کے "حسنِ طبیعت" کے گوہر ہائے گراں مایہ کو گوشۂ گم نامی سے نکالا۔

"عجم کے حسنِ طبیعت" کے گہوارے جن سے "عرب کے سوزِ دروں" نے خوشہ چینی کی بہت تھے۔ مگر عرب عبقریت اپنی تشکیل کے لئے سب سے زیادہ ایران اور یونان کی رہینِ منت ہے۔ ایک حد تک وہ ہندوستانی علم و حکمت سے بھی متاثر ہوئے تھے۔ مگر یونانی حکمت کی عظمت و شہرت کے پیشِ نظر دوسری تہذیبوں کے اثرات اسلامی ثقافت میں ماند ہو کر رہ گئے۔ اس لئے خصوصیت کے ساتھ یونانی ثقافت کا تذکرہ ناگزیر ہے، کیوں کہ اسی کے بعد اسلامی ثقافت کو اُس کے صحیح پسِ منظر میں سمجھا جا سکتا ہے۔

(۴) یونانی ثقافت

تاریخ عہد قدیم دنیا کی بے شمار قوموں کے تہذیب و تمدن کی داستان ہے جس کی تشکیل میں ہر قوم نے حصہ لیا تھا۔ مگر بدقسمتی سے ان ثقافتی سرگرمیوں کی تفصیل تاریخی صحت کے ساتھ قلم بند کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ اس کے برعکس مبالغہ آرائی کر کے اس تاریخ کو افسانہ بلکہ "اساطیر اولین" بنا دیا ہے۔ صرف یونان کی علمی و ثقافتی مساعی ضرور تاریخی طور پر مدون کی گئی ہیں اور چونکہ اسلامی علوم کی تشکیل و ترقی بڑی حد تک یونانی علم و حکمت ہی کی رہین احسان ہے۔ اس لئے اس پر ایک طائرانہ نظر ڈال لینا مستحسن ہو گا۔

۱۔ عہد قدیم کی عظمت: یونانی ثقافت فضلائے یونان کی ہزار سالہ علمی مساعی کا نام ہے۔ اس کی ابتدا رتالیس الملطی (THALSE OF MILETUS) جس کا زمانہ ۶۲۴ تا ۵۴۸ قبل مسیح ہے اور انتہا ۵۲۹ء میں جب کہ ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ بند کر دیا گیا۔ اس طویل مدت میں یونانی عبقریت نے متعدد حکمار و فلاسفر پیدا کئے جنہوں نے منطق و فلسفہ، ریاضی و ہئیت اور طب و دیگر طبیعیاتی علوم کو سائنٹیفک بنیادوں پر مدون کیا۔

اس عہد کی عظمت کے بارے میں مورخین رطب اللسان ہیں۔ چنانچہ پروفیسر تھلی یونانی فلاسفہ کی فلسفیانہ مساعی کی عظمت و اہمیت کے بارے میں لکھتا ہے:۔

"انہوں نے (یونانیوں نے) نہ صرف اس چیز کا سنگِ بنیاد رکھا جس پر بعد کی مغربی تفکیر کے تمام نظاموں کی تعمیر ہوئی، بلکہ اُن تمام مسائل کی اور اُن کے جملہ ممکنہ جوابات کی تشکیل کی، جن کے ساتھ دو ہزار سال تک یورپی تہذیب نے خود کو مشغول رکھا ہے۔ ان کا فلسفہ سادہ اساطیری قیاس آرائیوں سے لے کر پیچیدہ مگر جامع نظامہائے فکر تک ارتقار کی اُن بہترین مثالوں میں سے ہے جو کسی قوم کے یہاں پایا جا سکتا ہے۔ حریتِ فکر اور سچائی کی محبت کے اُس جذبے سے جس نے اُن کے مفکرین کو گرمائے رکھا، بڑھ کر اور کوئی مثال دیکھنے میں نہیں آئی۔ بلکہ اُس حد تک بھی دوسری اقوام کی بہت کم رسائی ہوئی ہے۔"

اسی طرح یونانیوں کے ہئیتی کمالات کے بارے میں سر جارج کارنوال لیوس نے لکھا ہے:۔

"اگر قدمار (یونانی ہئیت داں) صرف دُوربین اور گھڑی سے واقف ہوتے تو اُن کے طریقے

تقریباً تمام عملی اغراض کے لئے کافی ہوتے، ہر چند کہ وہ ارض مرکزی مفروضہ ہی کے کیوں نہ قائل رہے
اگر قدماء کے ہیئتی علوم عہد حاضر کے مقابلے میں کمتر صحیح اور کمتر جامع تھے تو اس سے کیا فرق پڑتا ہے
وہ انسانی معاملات کے ساتھ بڑا قریبی تعلق رکھتے تھے اور اُنھوں نے تقریباً اُن تمام شعبوں کو اپنایا
تھا، جو بنی نوع انسان کے لئے مفید ہیں "

اسی طرح انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کا ایک آرٹیکل نویس یونانی ہندسہ کے شاہکار (اصول اقلیدس)
کے بارے میں لکھتا ہے :-

" علم ہندسہ کی اشکال کو اس تسلسل کے ساتھ پیش کرنے کی پہلی جامع اور منظم کوشش جو ہم تک
پہنچی ہے، تمام ادبی شاہکاروں میں بہترین تصنیفوں کے اندر محسوب ہونے کی مستحق ہے۔ ہماری مراد
اقلیدس اسکندروی کی اصول الہندسۃ والحساب سے ہے۔ اس قدیم علمی شاہکار کے کم و بیش حرفی
تراجم پچھلی نسل کے زمانہ تک انگلستان کے تمام پبلک اسکولوں میں درسی کتاب کی حیثیت سے متداول
تھے۔ آج بھی تمام ممالک میں ہندسہ کی نصابی کتابیں اصول اقلیدس ہی کی ترتیب و تحریر
پر مبنی ہیں "

اس ہزار سالہ مدت کو چار ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے: قبل سقراطی دور۔ یونانی فلسفہ کا عہد زریں (سقراط
افلاطون اور ارسطو کا زمانہ)۔ بعد ارسطا طالیسی دور (جو رواقیت، ابیقوریت اور ارتیابیت نیز
انتخابیت کی تحریکوں پر مشتمل ہے) اور یونانی فلسفہ کا عہد آخر (جو نام ہے یونانی یہودی فلسفہ، نومیثاغورثیت
اور نو افلاطونیت کا) (تفصیل غیر ضروری ہے)۔

۲۔ یونانی حکمت کا مثل اعظم :- یونانی ثقافت کا واسطۃ العقد اور حکمت یونانیان کا مثل اعظم ارسطو
تھا، چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے " طبقات الامم " میں لکھا ہے :-

" اور ارسطو پر یونانیوں کا فلسفہ ختم ہو گیا۔ وہ اُن کے حکماء کا خاتم اور اُن کے علماء کا سردار تھا۔
ارسطو سکندر کا ہم عصر تھا۔ جس سال سکندر نے وفات پائی، اُس کے اگلے سال اُس نے بھی انتقال کیا۔
مگر اُس کے شاگردوں نے اُس کی علمی روایات کو زندہ رکھا۔

سکندر کے انتقال پر اُس کی وسیع سلطنت اُس کے جرنیلوں میں تقسیم ہو گئی۔ مصر بطلیموسی خاندان
کے حصہ میں آیا جس نے تقریباً تین سو سال تک حکومت کی۔ یہ لوگ اپنے ہمراہ یونانی علم و حکمت کو بھی

لائے تھے۔ اُن کے عہدِ حکومت میں اسکندریہ یونانی ثقافت اور یونانی علوم کا گہوارہ اور دنیائے علم و ادب کا مرکز بن گیا تھا۔ بطالمہ ہی نے اسکندریہ کی مشہور لائبریری قائم کی تھی۔ اُنہیں کے زمانہ میں ریاضی و ہیئت کے شاہیر فضلا اقلیدس، بطلیموس، ارشمیدس، اپولونیوس، ذیوفنطس اور ایرن وغیرہ پیدا ہوئے، جن کا ریاضی و ہیئت کی تاریخ میں خاص مقام ہے۔ ان کے علاوہ شاگردانِ ارسطو کی ایک جماعت بھی اسکندریہ پہنچ گئی تھی، جہاں انہوں نے استاد کی علمی روایات کو جاری رکھا۔

بطلیموسی خاندان کی آخری تاجدار کلیوپیٹرا تھی۔ جس کے زمانہ میں قیصر اوغسطس نے حملہ کیا اور مصر کو فتح کر کے رومن سلطنت کا ایک صوبہ بنا لیا۔ یہ ۳۰ق م کا واقعہ ہے۔ اس زمانہ میں مدرسہ فلسفہ کا صدر اندرونیقوس تھا، جسے قیصر اپنے ہمراہ روم لے گیا۔ مگر وہ اپنا جانشین اسکندریہ میں چھوڑ گیا اور اس جانشین اور اس کے شاگردوں نے اپنے اساتذہ کی علمی و حکمی سرگرمیوں کو بعد میں برقرار رکھا۔ لیکن آخر زمانہ میں مسیحی تعصب کی وجہ سے یہ مدرسہ گوشہ گمنامی میں پڑ گیا۔ پھر بھی مخالفین کی آزار رسانیوں کے باوجود یہ ادارہ کسی نہ کسی طرح باقی رہا، تا آنکہ عربوں نے مصر کو فتح کر لیا۔ اس کے بعد بھی یہ مدرسہ اسکندریہ میں چلتا رہا، مگر حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کے عہد میں یہ اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل ہو گیا۔

۲۔ یونانی ثقافت کی کہنگی و بوسیدگی:۔ آخر کار امتدادِ زمانہ سے یونانی عبقریت کے سوتے خشک ہو گئے۔ تقلید و جمود کے علاوہ جو ہر ترقی پذیر تحریک کے خاتمہ کی علامت ہے، ان لوگوں میں اختراع و ایجاد اور معقولیت پسندی کے بجائے توہم پرستی اور تعصب و تنگ نظری پیدا ہو گئی۔

ا:۔ توہم پرستی: یونانی ثقافت کے آخری دور کے علم بردار نو فلاطونی تھے، جن کے بارے میں ولہلم نیسل لکھتا ہے:۔

"یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے، لیکن تخیر نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہہ اختیار کر لی تھی۔"

نو فلاطونی مکتبِ فکر کا بانی فلاطینوس (PLATINUS) ہے۔ اس کے بارے میں پروفیسر تھلی لکھتا ہے:۔

"فلاطینوس شرک و تکثیر کا انکار نہیں کرتا۔ دیوتا بھی الوہیت کے مظاہر ہیں۔ وہ عالم تحت القمر

میں اچھے اور بُرے جنات اور بھوت پریتوں کا قائل ہے۔"

اُس کے متبعین کے بارے میں یہی فاضل پروفیسر لکھتا ہے :-

"اُس کے بہت سے متبعین نے ان توہمات میں بے حد مبالغہ کیا، عوامی شرک و تکثیر کی حمایت کی، عیسائی مذہب پر حملے کئے اور جادو اور خرافات میں انہماک اختیار کیا۔"

اس توہم پرستی کا سب سے بڑا نوفلاطونی علم بردار ایا ملیخس تھا جس کے بارے میں ولیم نیسل لکھتا ہے :-

"ایا ملیخس کے یہاں فوق الارضی دیوتاؤں کے علاوہ ارضی دیوتا بھی ہیں .... ان کے بعد جنات ملائکہ اور ابطال آتے ہیں۔ قومی دیوتاؤں کو بھی وہ اس وہمی نظام میں جگہ دیتا ہے۔ بتوں کی پوجا، جھاڑ پھونک، جادو، پیشین گوئی وغیرہ کی بھی وہ اسی قسم کی توجیہہ کرتا ہے۔"

اسی طرح پروفیسر تھلی لکھتا ہے :-

"اس کے نظام معتقدات میں توہم پرستی فرفوریوس کے مقابلہ میں کہیں زیادہ اہم کردار انجام دیتی ہے۔"

ب :- عام طور پر فلاسفہ بڑے روشن خیال اور وسیع المشرب سمجھے جاتے ہیں۔ مگر ان متاخر یونانی فلاسفہ نے تو مسیحیت آزاری کی حد کر دی۔ اس کی تفصیل یہ ہے :-

جس زمانہ میں رومیوں نے مصر کو فتح کیا، اُس کے کچھ ہی عرصہ بعد مسیحیت کا ظہور ہوا۔ نیرو (۵۴ء۔ ۶۸ء) کے عہد میں وہ مصر کے اندر داخل ہوئی اور جلد ہی مقبول ہونے لگی۔ مگر اپنی روز افزوں مقبولیت اور بادشاہ پرستی سے انکار کی بنا پر سلطنت کے لئے خطرہ سمجھی جانے لگی۔ بنا بریں عیسائیوں پر جور و تعدی کا آغاز ہوا۔ اُن کی مذہبی آزادی چھین لی گئی اور وہ ترک مذہب کے لئے مجبور کئے گئے۔

اس جور و تعدی کے دوران میں فلاسفہ نے بھی مسیحی مذہب کو ہدفِ مطاعن بنایا۔ پہلے رواقیوں نے عیسائی مذہب پر اعتراضات کئے۔ بعد میں نوفلاطونی فلاسفہ نے اس اوچھے ہتھیار کو آزمایا۔

ان نوفلاطونی فلاسفہ میں فرفوریوس خاص طور سے مشہور ہے، ویسے تو دانش و حکمت میں وہ ارسطو کے نوفلاطونی متبعین میں خاص مقام رکھتا ہے۔ مگر مذہبی معاملات میں وہ بڑا تنگ نظر تھا۔ چنانچہ ولیم نیسل اُس کی توہم پرستی کے ساتھ اُس کی تنگ نظری کا بھی شاکی ہے :-

یسائیوں کے خلاف پندرہ دفتروں میں وہ اپنے قومی مذہب کی حمایت کرتا ہے اور اس بارے میں جنات کی نسبت تمام مروّجہ توہمات سے مدد لیتا ہے ...... خونی قربانیاں وغیرہ ایسی چیزیں جن کو فی نفسہٖ بُرا سمجھتا ہے، اُن کو عبادت عامہ میں خبیث روحوں کو شکست دینے کے لئے جائز قرار دیتا ہے۔"

۴۔ یونانی ثقافت کا خاتمہ:۔ ظاہر ہے کوئی تہذیب توہم پرستی کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتی اور نہ کوئی اجتماعی نظام تعصب و تنگ نظری اور زبردست آزاری کے ساتھ زیادہ عرصہ تک برقرار رہ سکتا ہے۔ اس لئے یونانی ثقافت (جس کے بچانے کی یہ نوفلاطونی حکمار کوشش کر رہے تھے) کا خاتمہ بھی فطری تھا۔ چنانچہ پروفیسر ہٹی لکھتا ہے:۔

"لیکن اب اس فلسفہ میں کوئی جان نہیں رہ گئی تھی۔ قدیم شرک و تکثیر میں جان ڈالنے اور پرانی تہذیب کے بچانے کے سلسلے میں اس کی ساری کوششیں بے سود تھیں۔ یہ فلسفہ اپنی افادیت کے دن ختم کر چکا تھا۔"

چنانچہ ۵۲۹ء میں قیصر جسٹینیان نے ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ میں قفل ڈال دیا اور فلاسفہ کو جلاوطن کر دیا۔ چنانچہ ویبر لکھتا ہے:۔

"۵۲۹ء میں شرک پسند نوفلاطونیت کی آخری جائے پناہ یعنی ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ جہاں برقلس نے تعلیم دی تھی۔ شاہنشاہ جسٹینیان کے حکم سے بند کر دیا گیا۔"

لیکن یونانی ثقافت کی ناکارگی کا احساس اتنا عام ہو چکا تھا کہ تاریخ کے اتنے اہم واقعہ کو بھی کسی نے درخور اعتنا نہ سمجھا۔ ویبر آگے چل کر لکھتا ہے:۔

"عہد ماضی کے اس منہدم آثار سے عوام اس درجہ بے پروا تھے کہ شاید ہی کسی نے اس شاہی اعلان کی طرف توجہ دی ہو۔"

۵۔ اساقفہ کا تعصب اور ثقافت بیزاری:۔ یونانی ثقافت کے خاتمہ کی اصل وجہ اُس کی ذاتی کمزوری تھی۔ اب یہ بدلے ہوئے زمانہ کا ساتھ دینے سے قاصر تھی۔ ترقی پذیری کے تمام رجحانات ختم ہو چکے تھے۔ مگر اس ذاتی کمزوری کے علاوہ ایک خارجی موثر بھی اس کی بربادی میں کارفرما تھا۔ یہ پادریوں کا تعصب اور اُن کا ثقافت بیزار جذبہ تھا۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے۔

عرصہ تک مسیحی لوگ رومن امپائر میں معتوب رہے۔ مگر آخر کار ۳۲۳ء میں قسطنطین اعظم تخت

نشین ہوا، جس نے کچھ دن بعد عیسائی مذہب اختیار کر لیا۔ اب مسیحیت رومن امپائر کا ملکی مذہب قرار پائی۔ لیکن سیاسی اقتدار ملتے ہی یہ مظلوم اور ستم رسیدہ مسیحیت ظالم و ستم گار بن گئی۔ رومن امپائر کی اگلی دو سو سال کی تاریخ مذہبی تشدد و تنگ نظری اور فرقہ وارانہ کش مکش کی مسلسل داستان ہے۔

قیصر تھاؤڈوسیوس (THEODOSIUS زمانہ ۳۷۹ - ۳۹۵ء) کے تخت نشین ہونے پر رومی مملکت کے تمام باشندوں کو بالجبر عیسائی بنانے کی کارروائی پر سختی سے عمل کیا گیا۔ پادریوں نے بلا کسی استثنار کے تمام مندروں کو برباد کرنا شروع کیا۔ مگر سرافیس کے مندر کے معاملہ میں بلوہ ہو گیا۔ بڑی خونریزی کے بعد عیسائیوں نے اسے منہدم کر کے گرجا بنا لیا۔ اس مذہبی جنون کا افسوس ناک پہلو یہ تھا کہ سرافیون کی لائبریری جو بطلیموس فلاڈلفیوس کی لائبریری (کتب خانہ اسکندریہ) کے جل جانے پر اس کی جگہ قائم ہوئی تھی ۳۹۱ء میں اس تعصب و تنگ نظری کا شکار ہو گئی۔ اور اس کے بعد کریفٹن ملئی کے لفظوں میں :-

"چوتھی صدی میں شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کا وجود نہیں ملتا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ کسی مذہبی یا ملکی حاکم نے کسی کتب خانہ کی نگہداشت کی زحمت گوارا کی ہو۔"

تاؤڈوسیوس کے آخر عہد حکومت میں سائرل مصر کا اسقف اعظم بنا۔ اس نے مدارس فلسفہ کو بھی اپنے تعصب و تنگ نظری کا نشانہ بنایا، کیوں کہ اس کے خیال میں یہی مدارس جاہلیت و ثنویت کے مرکز تھے۔ اس کے اشارے سے فلاسفہ پر حملہ ہوا۔ اس تعصب و تنگ نظری کا تاریک ترین پہلو عقیل و فہیم ہائی پیشیہ (HYPATIA) کا دردناک قتل تھا۔ جو اسکندریہ کی نوفلاطونی جماعت کی صدر تھی۔ تاریخ فکر انسانی کا یہ گھناؤنا سانحہ ۴۱۵ء میں پیش آیا۔

پادریوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا۔ انہوں نے علم و حکمت کی ترقی کو بھی قانوناً بند کر دیا۔ اس سلسلہ میں اُن کی تنگ نظری کا شدید ترین حملہ منطق پر ہوا۔ چناں چہ ابن ابی اُصیبعہ نے فارابی سے نقل کیا ہے :-

"اسی طرح سے کام چلتا رہا۔ یہاں تک کہ مسیحیت کا زمانہ آیا تو فلسفہ کی تعلیم روم سے ختم کر دی گئی اور صرف اسکندریہ میں باقی رہ گئی۔ پھر نصرانی بادشاہ نے فلسفہ کی تعلیم پر غور کیا۔ پادری لوگ جمع ہوئے اور اُنہوں نے باہم اس امر میں مشورہ کیا کہ فلسفہ کی کتنی تعلیم باقی رکھی جائے اور کتنی بند کر

دی جاتے۔ اس پر یہ رائے ہوئی کہ منطق کی کتابوں میں سے اشکال وجودیہ تک کی تعلیم دی جائے، اور اس کے بعد کی تعلیم نہ دی جائے، کیوں کہ اس سے نصرانی مذہب کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا، اور جتنے حصہ کی تعلیم باقی رکھی گئی تھی، اس سے اُن کے مذہب کی تائید میں مدد مل سکتی تھی۔ پس منطق کی اتنی ہی تعلیم کا رواج رہا، اور باقی غیر مروج ہو گئی۔"

فارابی کی اس روایت کی تصدیق رینان اور اسٹینشنبڈر نے بھی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ارسطا طالیسی منطق کے سریانی تراجم ہمیشہ "انالوطیقاتے اولیٰ" (ANALYTICAE PRIOR) کی ساتویں فصل پر ختم ہو جاتے ہیں۔

ایسے ہمت شکن حالات میں مدارس فلسفیہ کا باقی رہنا تقریباً ناممکن تھا۔ چنانچہ ماکس مائرہوف (MAX MEIRHOF) لکھتا ہے:-

"اس زمانہ میں کسی عام فلسفی مدرسہ کا وجود فرض کرنا بھی مشکل ہے، کیوں کہ اس وقت سے مذہبی تعصب بڑھتا گیا اور اس نے دُشنی معلّمین و تلامذہ کے لئے زندگی دشوار کر دی۔"

پھر بھی اسکندریہ کا مدرسہ فلسفہ جس کا صدر ظہور مسیحیت کے قریبی زمانہ میں اندرونیقوس تھا، کسی نہ کسی طرح باقی رہا (جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے)۔

(۵) قرونِ وسطیٰ اور مسیحی مغرب کی تہذیبی پس ماندگی

۵۲۹ء میں ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ بالجبر بند کر دیا گیا اور اس کے ساتھ ثقافتی تاریخ کا عہد قدیم ختم ہوا۔ اسی کے بعد قرون وسطیٰ کا آغاز ہوا۔ قرون وسطیٰ کو تاریخ میں "قرون مظلمہ" (DARK AGES) کے نام سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اگر اسلام کی ثقافتی سرگرمیوں سے صرف نظر کر لیا جائے تو اس دَور کے لئے یہ بالکل ہی مناسب نام ہے۔ اس لئے فضلاء اسلام کی ثقافتی مساعی کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اُن کے ہم عصر یورپی فضلاء کی کاوشوں کا ایک اجمالی تذکرہ نظر کے سامنے رکھا جائے۔ اوپر ذکر آ چکا ہے کہ قرونِ وسطیٰ کو "قرونِ مظلمہ" (DARK AGES) بھی کہا جاتا ہے اور اگر اُن مساعی سے صرف نظر کر لیا جائے جو اس زمانہ میں اسلامی ممالک کے اندر ظہور پذیر ہوئیں تو یورپی تاریخ کے اس دَور کے واسطے یہ بالکل موزوں نام ہے۔ چنانچہ ڈی ولف نے اس عہد کے بارے میں ایک مؤرخ کا یہ قول نقل کیا ہے:-

"۵۲۹ء سے لے کر جس سال قیصر جسٹینیان نے یونانی مدارس کو بند کر دیا تھا، ۱۶۳۷ء تک جس سال ڈیکارٹ کی مقالات بر مناہج شائع ہوئی، یورپ کی ماتی انسانیت نے غور و فکر کرنا ہی چھوڑ دیا تھا، یا یوں کہئے کہ علم و حکمت کے اہم مسائل کو تفکر و رویت کے حضور میں لانا ہی بند کر دیا تھا"

قرون وسطےٰ کی ابتدائی صدیوں کی ناکارگی کے بارے میں مورخ فلسفہ پروفیسر تھلی لکھتا ہے :-

"ساتویں اور آٹھویں صدی غالباً ہماری مغربی یورپی تہذیب کا تاریک ترین دور ہیں جو لامحدود جہالت اور وحشت و بربریت کا عہد ہے۔ اس جہالت و بربریت کے دور میں کلاسیکی عہد ماضی کے ادبی اور فن کارانہ کمالات بالکلیہ فراموش ہو گئے"

یہ مغربی یورپ کی ثقافتی حالت پر تبصرہ ہے۔ مگر مشرقی یورپ کی حالت بھی کچھ زیادہ بہتر نہ تھی، چنانچہ ڈی ولف آخری یونانی حکماء کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھتا ہے :-

"نو فلاطونیت کے آخری نمائندوں تامسطیوس اور برقلس کی بازنطینی قلمرو میں آمد و رفت تھی۔ مگر ان کے بعد ہمیں آٹھویں صدی سے قبل کوئی قابل ذکر نام نہیں ملتا"

اور آٹھویں صدی کا یہ "قابلِ ذکر فاضل" ولف کی تصریح کے مطابق یوحنائے دمشقی ہے جو تاریخ سے زیادہ افسانہ کا ہیرو بننے کا مستحق ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بازنطینی حکمران اپنی سعی و کوشش کے باوجود ملک کو ثقافتی جمود و غفلت سے بیدار کرنے میں ناکام رہے تھے۔ چناں چہ ولف دوسری جگہ لکھتا ہے :-

"مشرق کے مسیحی بادشاہ نے متعدد بار قسطنطنیہ میں فلسفہ کا ایک مستقل مدرسہ جاری کرنے کی اور اس طرح نئے دار السلطنت کو ایتھنز اور اسکندریہ کا حریف بنانے کی کوشش کی۔ ......

۶۱۸ء میں شاہنشاہ ہرقل نے اسکندریہ کے ایک اُستاد کو اس امید میں قسطنطنیہ بلایا کہ شاید اُس کی تعلیم بازنطینی عبقریت کو اُس کے جمود و غفلت سے بیدار کر دے۔ لیکن یہ سعی، سعی ناکام ہی ثابت ہوئی۔ صرف مستقبل بعید ہی کی نسلوں کو اس بیداری کو دیکھنا لکھا تھا"

گربرٹ جو بعد میں سلوسٹر دوم کے نام سے پوپ کے عہدہ پر فائز ہوا، اُس نے بشپ آف اورلینز کے لئے جو تقریر مرتب کی تھی، اُس میں لکھا تھا :-

"یہ بات قابل غور ہے کہ روم کے اندر ایک شخص بھی اتنا پڑھا لکھا نہیں ہے کہ وہ دربان کے کام پر مقرر کئے جانے کا اہل ہو۔ جس شخص نے خود کچھ تعلیم نہ پائی ہو، وہ کس منہ سے تعلیم کے

فرائض انجام دے سکتا ہے۔"

یہ دسویں صدی مسیحی کی کیفیت ہے۔ بعد کی تین صدیوں اور ان کے بعد کے زمانے کے متعلق ولف ٹین وغیرہ مورخین کے اقوال نقل کرتا ہے:۔

"ٹین کا خیال ہے کہ تیرھویں صدی کے فحول فضلائے (یورپ) کا زمانہ محض ناکارہ لوگوں کا زمانہ ہے جو نفرت وحقارت کے سوا کسی اور بات کا مستحق ہی نہیں۔ اس تاریک عرصہ کی تہہ میں جو تین صدیاں گزری ہیں، انہوں نے انسان کے عقلی ورثہ میں ایک نئے تصور کا بھی اضافہ نہیں کیا۔ دوسرے لوگوں کی رائے ہے کہ قرون وسطےٰ کو نظر انداز کر دینا ہی بہتر ہے۔ یہ لوگ اس زمانہ کو انسانیت کے لئے موجبِ ننگ وعار سمجھتے ہیں۔"

(۶) تصویر کا دوسرا رُخ۔ اسلامی مشرق کی درخشانی

۱۔ قرون وسطیٰ کی یورپی اور اسلامی ثقافت کا تقابل: قرون وسطیٰ کی ظلمت وتاریکی میں جبکہ یورپ جہالت ولپس ماندگی کا تیرہ مغاک بنا ہوا تھا، ربع مسکون کا ایک حصہ ایسا بھی تھا جو علم وحکمت کی روشنی سے جگ مگ کر رہا تھا۔ چنانچہ ڈریپر مسیحی یورپ اور قلمرو اسلام کی علمی وثقافتی سرگرمیوں کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:۔

"یورپ کے قدیم باشندوں کی بربریت کے ذکر کے بعد اندلس کی اسلامی تہذیب کا تذکرہ کس قدر خوش گوار معلوم ہوتا ہے۔ یورپ کے ان قدیم باشندوں کے بارے میں مشکل ہی سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ بربریت و وحشت کی منزل سے آگے ترقی کر چکے تھے۔ ان کے بدن گندے تھے، دماغ توہمات سے بھرے ہوئے تھے۔ یہ لوگ مزاروں کی کرامات اور ادعائی تبرکات کے متعلق ہر قسم کے بے سروپا افسانوں میں اعتقاد کامل رکھتے تھے (اس کے مقابلہ میں اندلس کی اسلامی تہذیب کس قدر خوش آئند معلوم ہوتی ہے) جب کہ ہم یورپ کے جنوب مغربی گوشہ اسپین پر نظر ڈالتے ہیں، جہاں بالکل ہی مختلف حالات کے تحت علم وحکمت کے انوار تاباں کی روشنی پھوٹ پڑ رہی تھی۔ مغرب میں ہلال (اسلامی تہذیب) بدر کامل بن کر مشرق (وسطی یورپ) کی طرف جانے والا تھا۔"

یہی مصنف اندلس کے حکمران طبقہ کی علمی سرپرستی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:۔

"جونہیں عربوں کو اسپین میں مضبوطی سے قدم جمانے کا موقع ملا، وہیں انہوں نے ایک روشن دَور کا آغاز کیا...... قرطبہ کے امیروں نے خود کو علم و ادب کا سرپرست بنا کر ممتاز کر لیا اور ذوق سلیم کی ایک ایسی مثال قائم کر دی جو یورپ کے دیسی شہزادوں کی حالت کا بالکل عکس تھی"

اس کے بعد وہ ان علمی سرپرستیوں کا ایک اجمالی تذکرہ بیان کرتا ہے:-

"انہوں نے تمام بڑے بڑے شہروں میں لائبریریاں قائم کیں۔ کہا جاتا ہے کہ ستر سے زیادہ لائبریریاں اُس زمانہ میں موجود تھیں۔ ہر مسجد کے ساتھ ایک عوامی مکتب ہوتا تھا، جہاں غریبوں کے بچوں کو نوشت و خواند اور قرآن مجید کی تعلیم دی جاتی تھی۔ صاحب استطاعت لوگوں کے لئے علمی مجامع (اعلیٰ مدارس) تھے جہاں ایک بڑا عالم صدر ہوتا تھا۔ قرطبہ، غرناطہ اور دوسرے بڑے شہروں میں یونیورسٹیاں تھیں۔ ان یونیورسٹیوں میں بعض پروفیسر ریاضی و ہیئت کی تعلیم دیتے تھے ......ان کے علاوہ مخصوص فنون کے واسطے خصوصی مدارس تھے، بالخصوص طب کے لئے"

ایک اور فاضل کارادی" اپنے مقالہ" ریاضی و ہیئت" میں جو اُس نے "لیگیسی آف اسلام" مرتبہ آرنلڈ کے واسطے لکھا تھا، رقمطراز ہے:-

"عربوں (مسلمانوں) نے اُس زمانہ میں اعلیٰ تعلیم اور علم و حکمت کے مطالعہ کو زندہ رکھا، جب کہ مسیحی مغرب (یورپ) بربریت کے ساتھ جان توڑ لڑائی کر رہا تھا۔ اُن کی علمی سرگرمیوں کا عہد نویں دسویں صدی میں متعین کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اُن کی یہ سرگرمیاں پندرھویں صدی تک جاری رہیں۔ بارھویں صدی کے بعد ہر شخص جسے علم و حکمت کا ذرا سا بھی شوق ہوتا یا نورِ علم کی تھوڑی سی بھی خواہش ہوتی تو وہ یا مشرق (بغداد) کا سفر کرتا یا اسپین کا"

لیکن ڈریپر کہتا ہے کہ تحصیل علم کے لئے اسپین کا سفر شائقینِ علم نے دسویں صدی مسیحی ہی سے شروع کر دیا تھا۔

"دسویں صدی مسیحی ہی سے جن لوگوں کو حصول علم کا شوق ہوتا، یا تہذیب و ثقافت کا ذوق رکھتے وہ ہمسایہ ممالک سے اسپین پہنچتے اور بعد کے زمانہ میں تو اس رسم پر لوگوں کا عمل بہت زیادہ بڑھ گیا، بالخصوص جب کہ گربرٹ نے اپنی غیر معمولی ترقی سے ایک شاندار مثال قائم کر دی۔ کیوں کہ وہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، قرطبہ کی اسلامی یونیورسٹی ہی سے پڑھنے کے بعد پوپ کے عہدہ پر فائز ہوا تھا"

مگر قرونِ وسطیٰ کے یورپی فضلاء میں گوبرٹ (پوپ سلوسٹر دوم) اکیلا شخص نہیں ہے ، جس نے اسلامی اسپین کی یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی ہو ۔ قرطبہ اور غرناطہ کی یونیورسٹیاں یورپی فضلاء سے بھری رہتی تھیں اور یہیں سے فارغ ہو کر وہ مغربی تہذیب و ثقافت کے شمع بردار بننے کے لئے تیار ہو کر نکلتے تھے ۔ ڈریپر دوسری جگہ لکھتا ہے :۔

" اسپین کی یونیورسٹیاں اقطاعِ یورپ کے علمائے دینیات سے بھری رہتی تھیں ۔ پیٹر دی وینریبل جو ابیلارڈ کا دوست اور مربی تھا جس نے قرطبہ میں کافی وقت گزارا تھا اور جو نہ صرف روانی سے عربی بول سکتا تھا ، بلکہ جس نے قرآن کریم کا لاطینی زبان میں ترجمہ بھی کیا تھا ، بیان کرتا ہے کہ جب وہ پہلی مرتبہ اسپین پہنچا تو اُس نے دیکھا کہ یورپ حتیٰ کہ انگلستان کے بہت سے تعلیم یافتہ اشخاص وہاں ہیئت کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں "

لیکن اسپین سے زیادہ علم و حکمت کا چرچا عراق و ایران میں تھا ، جس کا تذکرہ ایک مستقل پیش کش کا مقتضی ہے ۔

۲ - عباقرۂ اسلام :۔ اسلامی عبقریت نے بے شمار فضلاء پیدا کئے ، جن میں سے بعض مشاہیر کے نام حسبِ ذیل ہیں :۔

ا ۔ منطق و فلسفہ : ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی ، ابو العباس احمد بن الطیب السرخسی ، ابو زید احمد بن سہل البلخی ، ابو نصر الفارابی ، ابو الحسن العامری ، شیخ بو علی سینا ، بہمن یار ، ابو العباس اللوکری ، عمر الخیام ، ابو البرکات بغدادی ، ابن باجہ ، ابن طفیل ، ابن رشد ، شہاب الدین سہروردی مقتول ، امام فخر الدین رازی ، محقق نصیر الدین طوسی ، علامہ قطب الدین شیرازی ، سراج الدین ارموی ، افضل الدین خونجی ، اثیر الدین ابہری ، نجم الدین کاتبی ، شمس الدین خسرو شاہی ، سیف الدین آمدی ، میر سید شریف جرجانی ، محقق دوانی ، مرزا جان شیرازی ، میر باقر داماد ، ملا صدر الدین شیرازی ، ملا محمود جونپوری ، میر زاہد ہروی ، ملا محب اللہ بہاری ۔

ب ۔ طب : علی بن ابن الطبری ، ابو بکر محمد بن زکریا الرازی ، علی بن العباس المجوسی ، ابو منصور قمری ، شیخ بو علی سینا ، ابن رضوان مصری ، ابو القاسم زہراوی ابن زہر ، علی بن عیسیٰ الکحال ، ابن النفیس ۔

ج ۔ ریاضی و ہندسہ : محمد بن موسیٰ الخوارزمی ، عباس بن سعید الجوہری ، سند بن علی ، بنو موسیٰ ،

علی بن عیسیٰ الماہانی، ابو العباس فضل بن حاتم النیریزی، ابراہیم بن سنان، ابو کامل شجاع بن اسلم، ابو جعفر الخازن، ابو الوفار البوزجانی، ابو سہل ویجن بن رستم الکوہی، ابو نصر بن عراق، ابن الہیثم، ابو الجود، ابو بکر الکرخی، الاستاذ المختص ابو الحسن علی بن احمد النسوی، عمر خیام، ابو الفتح محمود اصفہانی، محقق طوسی، شمس الدین سمرقندی۔

د۔ ہیئت: محمد بن ابراہیم الفزاری، یعقوب بن طارق، محمد بن موسیٰ الخوارزمی، یحییٰ بن ابی منصور، خالد بن عبد الملک المروزی، عباس بن سعید الجوہری، سند بن علی، الکندی، حبش الحاسب، ابو معشر البلخی، ابو حنیفہ الدینوری، جابر بن سنان البتانی، ابو العباس فضل بن حاتم النیریزی، سیلمان بن عصمہ، عبد العزیز الہاشمی، ابو جعفر الخازن، ابن العلم، کوشیا ابن لبان، احمد بن عبد الجلیل السجزی، عبد الرحمان العلوفی، ابو سہل ویجن بن رستم الکوہی، ابو الوفار البوزجانی، ابو حامد الصغانی، ابو محمود الخجندی، ابو الحسن علی بن احمد النسوی، ابو نصر بن عراق، ابو ریحان البیرونی، محمد بن احمد المعموری، عمر الخیامی، ابو الفتح عبد الرحمٰن الخازن، ابن یونس (صاحب الزیج الحاکمی)، ابن الصفار، ابن اسمح الزرقیال، بہاء الدین ابو محمد الخرقی، محقق طوسی، قطب الدین شیرازی، محی الدین مغربی، محمود بن عمر الجغمینی، الغ بیگ، غیاث الدین کاشی، قاضی زادہ رومی، مولانا علاء الدین قوشجی، میرم چلپی، امام الدین ریاضی، مرزا خیر اللہ مہندس۔

ہ۔ جغرافیہ: ابن خرداذبہ، ابن واضح الیعقوبی، ابو الحسن المسعودی، ابن رستہ، الجیہانی، ابن الفقیہ، ابن حوقل، المقدسی، ابن حائک الہمدانی، الادریسی، ابو الفدار، البکری، یاقوت، حمد اللہ مستوفی۔

و۔ تاریخ: ابن اسحاق، ابن ہشام، الواقدی، ابن سعد، مدائنی، الکلبی، البلاذری، ابو الحسن المسعودی، ابن قتیبہ، ابن جریر الطبری، ابو ریحان البیرونی، ابن مسکویہ، ابن الاثیر، ابو الفدار، ابن خلدون، عطار ملک جوینی، حمد اللہ مستوفی، رشید الدین فضل اللہ، ابن الندیم، قاضی صاعد اندلسی، شہرستانی، ابن القفطی، ابن ابی اصیبعہ، ابو الحسن البیہقی، منہاج سراج، ضیاء الدین برنی، ابو الفضل، عبد القادر بدایونی، فرشتہ وغیرہم۔

یہ تو وہ فضلاء ہیں جو صرف دنیوی علوم میں اپنے وقت کے باکمال تھے۔ رہے علمائے دینیات تو اُن کی تعداد لاکھوں تک پہنچتی ہے۔

۴۔ مسلمانوں کے علمی کمالات: لیکن یہ حضرات محض عالم ہی نہیں تھے، بلکہ صاحب ابتکار مفکر بھی تھے جن

نی جودت فکر، تجربہ اور ابتکار فکر نے علم و حکمت کی ثروت میں بیش بہا اضافے کئے۔ ذیل میں نمونۃً صرف ریاضی و ہیئت میں اُن کی عبقریت کے متعلق مبصرین یورپ کے تبصرے درج کئے جاتے ہیں۔ والفضل ما شھدت بہ الاعداء ...... کا رادی دو لکھتا ہے:۔

"عربوں (مسلمانوں) نے سائنس میں واقعی بڑے کمالات حاصل کئے۔ انہوں نے صفر کا استعمال (علم الحساب یا ترقیم اعداد کا طریقہ) سکھایا، اگرچہ انہوں نے اسے ایجاد نہیں کیا تھا اور اس طرح وہ روزانہ زندگی کے علم الحساب کے بانی بن گئے۔ انہوں نے علم الجبر والمقابلہ کو ایک تحقیقی علم بنا دیا اور اسے بہت زیادہ ترقی دی۔ انہوں نے تحلیلی ہندسہ کی بنیاد ڈالی۔ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ علم المثلثات المستویہ اور علم المثلثات الکرویہ کے بانی تھے جو صحیح بات تو یہ ہے کہ اُن کے زمانہ سے پہلے وجود ہی میں نہیں آئے تھے، علم الہیئت میں انہوں نے قیمتی مشاہدات کئے۔"

اسی طرح مشہور مورخ ریاضیات کیجوری نے "تاریخ ریاضیات" میں لکھا ہے:۔

"پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ عربوں نے ریاضیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔ لیکن حالیہ تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ اُنہیں ان ابتکارات کا شرف ملنا چاہیئے جو اس سے پہلے بعد کے لوگوں (اہلِ یورپ) کی دریافت سمجھے جاتے تھے۔"

کیجوری دوسری جگہ لکھتا ہے:۔

"ہم عربوں میں ایک قابلِ تعریف علمی سرگرمی پاتے ہیں۔ خوش قسمتی سے اُنہیں ایسے فرمانروا ملے تھے، جنہوں نے اپنی جود و سخا سے علمی تحقیقات کی ترقی میں بڑی مدد دی۔ خلفاء کے دربار میں اہلِ علم کے لئے کتب خانوں اور رصدگاہوں کا انتظام تھا۔ عرب مصنفین نے ہیئت اور ریاضی میں بکثرت کتابیں تصنیف کیں۔"

اس کے بعد اُس نے اُن پر فقدان عبقریت کے الزام کی تردید کی ہے:۔

"کہا گیا ہے کہ عرب عالم تھے مگر عبقری نہیں تھے۔ لیکن اُن کی تصنیفات کے جدید مطالعہ سے ہم مجبور ہیں کہ اس رائے پر نظر ثانی کریں۔ اُنہیں بہت سے اہم کمالات کا شرف حاصل ہے۔ اُنہوں نے درجہ سوم کی مساواتوں کو ہندسی طور پر حل کیا۔ علم المثلثات کو نمایاں درجہ تک مکمل کیا اور ریاضی، طبیعیات اور علم الہیئت میں بکثرت کثیر اہم اضافے کئے۔"

خصوصیت کے اُس نے اُن کی الجبرا کی دریافتوں کے بارے میں لکھا ہے :-

"عرب درجہ دوم کی مساواتوں کے ہندسی حل سے واقف تھے۔ اب تیسرے درجہ کی مساواتوں کو ہندسی طور پر حل کرنے کی کوشش کی گئی ..... مخروطات کے تقاطع کی مدد سے درجہ سوم کی مساواتوں کا حل علم الجبر والمقابلہ کی ترقی میں عربوں کا سب سے بڑا کارنامہ ہے .... لیکن مغرب (یورپ) میں عربوں کا تیسرے درجہ کی مساواتوں کا حل قریبی زمانہ تک غیر معلوم تھا"

اسی طرح اُس نے اُن کی ہیئتی سرگرمیوں کے بارے میں لکھا ہے :-

"ہیئتی جداول (زیجیں) اور آلاتِ رصدیہ مکمل کئے گئے۔ رصد خانے تعمیر کئے گئے اور مسلسل مشاہدات فلکی کے قلم بند کرنے کا انتظام کیا گیا"

طب کے اندر چھ صدیوں تک شیخ بوعلی سینا کی "کتاب القانون" یورپی یونیورسٹیوں کے اندر نصاب میں داخل رہی۔ اس سے پہلے علی بن العباس المجوسی کی "کامل الصناعۃ" کا رواج تھا۔ ان کے علاوہ ابوبکر بن زکریا الرازی کی بہت سی طبی تصانیف وہاں مروج تھیں۔

غرض یورپ جو آج علم و حکمت کی روشنی سے پرتوستان بنا ہوا ہے، عرصہ تک مسلمانوں ہی کا خوشہ چیں رہا۔ پروفیسر ہٹی لکھتا ہے :-

"مغربی یورپ عربی متون کے تراجم نیز عرب فلاسفہ کے نظامہائے فکر اور اُن کی شروح کے ذریعے سب سے پہلے ارسطا طالیسی نگارشوں سے واقف ہوا"

دوسری جگہ لکھتا ہے :-

"ریاضیات، علم الہیئت اور طب میں یونانیوں کے شاہکار .... ارسطو اور اس کے بعض یونانی شراح کی تصانیف .... اور مشاہیر عرب اور یہودی فلاسفہ اور ارسطو کے شارحین (کی کتابیں) اُن لاطینی تراجم کے ذریعے متعارف ہو رہی تھیں، جو عربی متون سے کئے گئے تھے"

یہ ہے اسلامی ثقافت کا تابناک ماضی جس پر اُس کے متبعین کی پس ماندگی کے پیشِ نظر مشکل ہی سے یقین آئے گا۔ مگر آنا چاہیئے، کیوں کہ ایک تاریخی حقیقت ہے جسے معاندین کی مخالفانہ سرگرمیاں بھی جھٹلا نہیں سکتیں۔

کیا تاریخ کا ایک ایسا درخشاں دور اس بات کا مستحق نہیں ہے کہ اس کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے اور اس کے اُن گوشوں کو جو اس درخشاں دور کے نام لیواؤں کی غفلت وجمود سے اوجھل ہو چکے ہیں، تحقیقی سرگرمیوں کا موضوع بنایا جائے؟

یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب نہ صرف مسلمانوں ہی کو دینا ہے، بلکہ تاریخ تہذیب انسانی کے ماہرین بھی اُس کے لئے مکلف ہیں!! —

(فکر ونظر، نومبر ۱۹۶۶ء)

اسلامی ثقافت کی عظمت

"تبیّن الاشیاء باضدادھا" فطرت کا ایک دیرینہ قانون ہے اور اس کا جو نمونہ ظہورِ اسلام کے وقت دیکھنے میں آیا اُس سے واضح تر مثال نہ اس سے پہلے ملتی ہے اور نہ بعد میں۔ اسلام کا ثقافتی پس منظر اتنا ہی تاریک ہے جتنا کہ وہ خود روشن ہے۔ اسی تاریخی حقیقت کو اجمالی طور پر سطورِ ذیل میں بیان کیا جا رہا ہے۔

(الف) اسلام کا ثقافتی پس منظر

جس وقت اسلام دنیا میں آیا مشرق و مغرب دونوں پہ جہالت کی تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ آج ان ممالک میں بسنے والی قومیں اپنے اپنے ثقافتی ماضی کی عظمت کے بارے میں جو کچھ بھی کہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ظہورِ اسلام سے کہیں پہلے ان اقوام کی علمی و ثقافتی سرگرمیاں ختم ہو چکی تھیں اور وہ جمود و اضمحلال کی زندگی بسر کر رہی تھیں۔

۱۔ عرب

خود جزیرہ نمائے عرب جہاں آفتاب ہدایت کی پہلی کرن چمکی، اُس منزل سے گزر رہا تھا جو تاریخ میں "عہد جاہلیت" کے نام سے مشہور ہے۔ علم جو تہذیب کی اساس ہے، اُن کے یہاں مفقود تھا۔ اس کے برعکس جہل اور اکھڑپن اُن کا سرمایہ فخر و مباہات تھا۔ اسی اکھڑپن اور جہالت پر فخر کرتے ہوئے ایک جاہلی شاعر عمرو بن کلثوم کہتا ہے:

الا لا یجھلن احد علینا　　　فنجھل فوق جھل الجاھلینا

(خبردار! ہم سے کوئی اکھڑپن (جہالت) نہیں کر سکتا۔ اگر کرے گا تو ہم جاہلوں سے بھی زیادہ جہالت دکھا سکتے ہیں)

اُن کے علمی و ادبی کارنامے صرف فصاحت لسانی، شعر و شاعری اور خطابت تک محدود تھے۔ چنانچہ قاضی صاعد اندلسی (زمانہ پانچویں صدی ہجری) اُن کی علمی حالت کے بارے میں لکھتے ہیں:

"واما علمھا الذی کانت تتفاخر بہ و تباری بہ فعلم لسانھا و احکام لغتھا و نظم الاشعار و تالیف الخطب۔"

(بہرحال عربوں کے وہ علوم جن پر وہ فخر و مباہات کیا کرتے تھے وہ تھے اپنی زبان اور لغت کا علم، نظم اشعار اور تالیف خطبات)۔

یا پھر کچھ یونہی سی نجوم کا علم تھا جسے وہ "علم الانواء" کہتے تھے چنانچہ قاضی صاعد نے آگے چل کر لکھا ہے:

"وکان للعرب مع ھذا معرفۃ باوقات مطالع النجوم ومغاربھا وعلم بانواء الکواکب و امطارھا۔"[۲]

(اس کے ساتھ عربوں کو ستاروں کے طلوع و غروب کے اوقات کی کچھ واقفیت تھی، نیز نچھتروں اور ان کے دوران میں ہونے والی بارش کا کچھ علم تھا)

یہی "علم الانواء" عرصہ دراز تک (چوتھی صدی ہجری کے وسط تک جبکہ مشہور ہیئت دان عبدالرحمٰن الصوفی نے اپنی کتاب "صور الکواکب الثابتہ" تصنیف کی) یونانی "علم الکواکب الثابتہ" Uranometry کے حریف کی حیثیت سے قدامت پرست

عربوں کا سرمایۂ فخر و مباہات بنا رہا اور اُن کے ادیب اور لغت نویس اس موضوع پر کتابیں تصنیف و تالیف کرتے رہے۔ ان میں سب سے بہتر ابو حنیفہ الدینوری (المتوفی ۲۸۶ھ) کی کتاب الانواء[۳] تھی۔ بعد میں ابو حنیفہ الدینوری کی اس "کتاب الانواء" کو بقول مسعودی ابن قتیبہ نے ہتیا کر "مناظر النجوم" کے نام سے پیش کیا۔

بہر حال ابن قتیبہ عربوں کے اس دیسی نجوم (علم الانواء) کا بڑا سرگرم مداح ہے چنانچہ اپنی کتاب ("مناظر النجوم" جسے دائرۃ المعارف حیدرآباد نے "کتاب الانواء" کے نام سے شائع کر دیا ہے) کے دیباچہ میں لکھتا ہے:

"انی رائیت علم العرب بها هو العلم الظاهر العیان الصادق عند الامتحان النافع لنازل البر وراکب البحر وابن السبیل"[۴]

(میں نے دیکھا ہے کہ اس باب میں عربوں کا علم (علم الانواء) ایسا علم ہے جو ظاہر و عیاں ہے، امتحان کے وقت سچا ثابت ہوتا ہے اور سمندر اور خشکی سبھی کے مسافروں کے لیے مفید ہوتا ہے)

اس کے باوجود قدامت پرست عربوں کا یہ سرمایہ فخر و مباہات سائنٹفک دقتِ نظری سے محروم تھا اور علمی حیثیت سے کبھی اُس سے آگے نہیں بڑھ سکا، جتنا عام کسانوں اور ملاحوں کو مظاہر فلکی کا تجربہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ابو ریحان البیرونی عرب جاہلیت کے اس "علم الانواء" (بالخصوص ابن قتیبہ کی مدح طرازی) کی تنقید میں لکھتا ہے:

"وکذلک لو تاملت اسامیهم للکواکب الثابتة لعلمت انهم کانوا من علم البروج والصور بمعزل .... ولو تاملتها فی کتب الانواء ... لعلمت انهم لم یختصوا من ذلک باکثر مما اختص به فلاحون کل بقعه"[۵]

(اور اسی طرح اگر تم اُن ناموں پر غور کرو جو عربوں نے کواکب ثابتہ کے رکھے تھے تو معلوم کر لو گے کہ انھیں بروج اور صور کا کوئی علم نہیں تھا... اور اگر تم (ان کی لکھی ہوئی) علم الانواء کی کتابوں پر غور کرو... تو جان لو گے کہ عربوں کو فلکیات کا اس سے زیادہ علم نہیں تھا، جتنا دوسرے مقاموں کے کسانوں کو ہوتا ہے)

اس "علم الانواء" کا بدترین پہلو یہ تھا کہ ان کے ڈھکوسلوں میں آ کر عرب جاہلیہ نے اجرام سماوی کی پرستش شروع کر دی تھی۔ چنانچہ حمیر آفتاب کی، کنانہ قمر کی، تمیم دبران کی، لخم و جذام مشتری کی، طے سہیل کی، قیس شعریٰ عبور کی اور اسد عطارد کی پرستش کرتے تھے۔ اسی لیے اسلام نے جس کا مقصد خدائے واحد کی عبادت کے اعلان کے ضمن میں عقل انسانی کو ان توہمات اور ڈھکوسلوں سے نجات دلانا تھا، نجوم اور جوتش کی ممانعت کر دی۔

بہر حال عرب جاہلیہ ان ڈھکوسلوں سے زیادہ علم و حکمت میں کوئی ترقی نہ کر سکے، چنانچہ قاضی صاعد ان کے علمی کمالات پر تبصرہ کرتے ہوئے آخر میں لکھتا ہے:

"ھذا ما کان عند العرب من المعرفة۔ واما علم الفلسفة فلم یمنحھم اللہ عزوجل شیا منه ولا ھیا طباعھم للعنایة به"

(طبقات الامم)

(یہ تھی (صدر اسلام میں) عربوں کے علم و معرفت کی کل کائنات۔ رہے فلسفہ و حکمت تو اللہ تعالیٰ نے انھیں اس سے بالکل محروم رکھا اور ان کا مزاج اس قابل ہی نہیں بنایا کہ وہ اس کی طرف توجہ کر سکیں)

اس سے زیادہ محققانہ تجزیہ ابن خلدون نے کیا ہے، چنانچہ اس نے اپنی تاریخ کے مقدمہ میں ایک مستقل فصل اس بارے میں قائم کی ہے کہ عربوں کی طبعی و نسلی خصوصیات ہی علم و حکمت کے لیے سازگار نہیں تھیں۔ اس فصل کا عنوان اپنے مضمون کا آئینہ دار ہے:

"فصل فی ان العرب ابعد الناس عن الصنائع۔ والسبب فی ذلک انھم اعرق فی البدو وابعد عن العمران وما یدعو الیه من الصنائع"

(مقدمہ ابن خلدون)

(فصل اس بات میں کہ عرب نوع انسان میں علم و ہنر سے سب سے زیادہ بے بہرہ ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ سب جنگلی پن میں راسخ ہیں اور شہری تمدن اور اس کے لوازم سے سب سے زیادہ دور ہیں)

غرض آج عرب قومیت کے علمبردار عربوں کی قدیم تہذیبی عظمت کے بارے میں جو بھی گلفشانیاں

فرمائیں، مگر تاریخ اس واقعہ کو کبھی فراموش نہیں کر سکتی کہ ان کے زیادہ مہذب پڑوسی، خواہ مشرقی سرحد پر بسنے والے ہوں یا مغربی سرحد پر انھیں بڑی نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے۔ اہل ایران تو انھیں قابلِ التفات ہی نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ فردوسی (جو اپنی ایران پرستی اور عرب دشمنی کے لیے مشہور رہے ہے) عربوں کی فتح ایران سے مشتعل ہو کر "شاہ نامہ" میں کہتا ہے:

زشیر شتر خوردن و سوسمار　　　عرب را بجائے رسید است کار
کہ تخت کیان را کنند آرزو　　　تفو بر تو اے چرخ گرداں تفو

اگرچہ فردوسی کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ وہ اس عرب کو جو اعلائے کلمۃ اللہ کی خاطر جنگ قادسیہ میں بے جگری کے ساتھ لڑ رہا تھا، اسی عرب کی طرح سمجھتا تھا جو کبھی کسریٰ کے دربار میں ہاتھ باندھے کھڑا رہتا تھا۔

اسی طرح عربوں کے مغربی پڑوسی انھیں "سراسین - یعنی خانہ بدوش کے حقارت آمیز لقب سے یاد کرتے تھے۔ مگر یہ اسلام کی برکت تھی جس نے اسی "سراسین" قوم کے ملک کو کچھ ہی دنوں میں علم و حکمت کی روشنی کا مطلع انوار بنا دیا۔

لیکن عربوں کے ہمسائے انھیں جو کچھ بھی کہتے رہے ہوں، ظہور اسلام کے وقت خود ان کی علمی و ثقافتی حیثیت بھی کچھ زیادہ اچھی نہیں تھی۔

۲- ایران

عرب کے مشرق میں ایران تھا جو ہمیشہ سے اس بات کا مدعی تھا کہ فلسفہ و حکمت نے وہاں نشو و نما پائی اور بعد میں یونان پہنچے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ ازمنہ قدیمہ میں حکمائے یونان "مغانِ پارس" ہی سے ریاضت و مجاہدہ کے آداب سیکھنے جاتے تھے۔

مگر ظہور اسلام سے کچھ پہلے جہالت کی جو آندھی دنیا میں چل رہی تھی، ایران بھی اس سے محفوظ نہ رہ سکا۔ فارس کا قدیم علمی و حکمی سرمایہ سکندر لوٹ کر لے گیا تھا۔ ساسانی عہد میں اس نقصان کی تلافی کی کوشش کی گئی، مگر وہ علمی اعتبار سے اتنی غیر اہم تھی کہ تاریخ نے اس کی تفصیل یاد رکھنے کی ضرورت نہیں سمجھی، حالانکہ ایران کی سیاسی فتوحات اور ملکی عظمت کی جزئیات تک محفوظ ہیں۔

اسلام سے پہلے ایرانی ثقافت کا روشن ترین دور نوشیرواں کا عہد حکومت ہے۔ اس نے علم و حکمت کے احیا پر خصوصی توجہ کی۔ مگر اس کی علمی مساعی پر ایک معاصر مورخ اگاتھیاس نے بڑا مایوس کن تبصرہ کیا ہے، چنانچہ کرسٹن سین لکھتا ہے:

"اگاتھیاس ..... کے نزدیک یہ بات کیسے ممکن ہے کہ ایک بادشاہ جو سیاسی اور جنگی معاملات میں اس قدر مصروف ہو، یونانی اور رومی ادبیات کی لفظی اور معنوی خوبیوں کو بہ نظر غائر دیکھ سکے، بالخصوص جب کہ اس کے پیش نظر یونانی کتابوں کے صرف وہ ترجمے ہوں جو بقول اس کے (اگاتھیاس کے) ایک انتہا درجے کی ناشائستہ زبان میں کیے گئے ہوں۔ یورینوس جو .... خسرو کو فلسفہ پڑھاتا تھا، اگاتھیاس کے نزدیک ایک جاہل اور فریبی شخص تھا۔"

یہی نہیں بلکہ ساسانی عہد کے آخری دور کی (جو ظہور اسلام سے کچھ ہی پہلے گزرا تھا) علمی و فکری سرگرمیوں کو البیرونی اس تشکیک سے تعبیر کرتا ہے جو قوموں کے اندر زوال اور فکری جمود و اضمحلال کے بعد طاری ہو جایا کرتی ہے۔

کچھ ایسا ہی حال ہندوستان کا بھی تھا۔ اس کا علمی و ثقافتی ماضی کتنا ہی تابناک کیوں نہ رہا ہو، مگر ظہور اسلام کے زمانے میں جب بودھ مت کے مقابلے میں "برہمنیت" کو عروج ہوا تو موخرالذکر کے تعصب و تنگ نظری نے اپنے حریفوں کی بیخ کنی کے ساتھ ساتھ ان کی علمی سرگرمیوں کو بھی مٹا ڈالا۔ چنانچہ اگر ان کی علمی و حکمی کارنامے کچھ محفوظ ہیں تو صرف غیر ملکی مثلاً چینی، تبتی یا عرب مصنفین کے یہاں ملتے ہیں۔ شروع میں ان کی طب اور ہیئت کی طرف مسلمانوں نے توجہ کی مگر جلد ہی انھیں اس کی محدودیت کا اندازہ ہو گیا۔ چنانچہ البیرونی نے جو ہندوؤں کے قدیم علوم کو زندہ رکھنے کے لیے مشہور ہے۔ ایک مستقل کتاب بعنوان

"ان رائے العرب فی مراتب العدد اصوب من رائے الھند فیھا"

(اس باب میں کہ مراتب اعداد کے بارے میں ہندوؤں کے مقابلے میں عربوں کی رائے زیادہ صحیح ہے۔)

لکھی اور یہ ثابت کیا کہ علم الحساب میں بھی، جو ہندوؤں کا عظیم ترین کارنامہ ہے، عرب فائق تھے۔

۳۔ مشرقی یورپ

یورپ کے مشرقی حصے میں جو شام و مصر سے ملحق تھا، بازنطینی حکومت قائم تھی جس نے یونانی تہذیب و مدنیت کو ورثے میں پایا تھا۔ مگر رومن جباریت نے بہت جلد ان کی علمی و ثقافتی روایات کو فراموش کر دیا۔ چنانچہ ابنِ خلدون لکھتا ہے:

"ولما انقرض امر الیونان وصار الامر للقیاصرۃ واخذوا بدین النصرانیہ ھجروا تلک العلوم ..... وبقیت فی صحفہا ودواوینہا مخلدۃ باقیۃ فی خزائنہم"[9]

(مقدمہ ابن خلدون)

(اور جب یونانیوں کا دور ختم ہو گیا، قیصرانِ روم کے اقتدار کا دور آیا اور انھوں نے مسیحی مذہب اختیار کر لیا تو پھر ان علوم کو بالکل ہی چھوڑ دیا ..... اور یہ علوم کتابوں اور رسالوں میں کتب خانوں کے اندر پڑے رہے۔)

دراصل اس علاقے کی علمی و حکمی سرگرمیوں میں بہت پہلے سے جمود و اضمحلال کا گھن لگ چکا تھا۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ۵۶۹ء میں ہوئی اور اس کے چالیس سال قبل ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ جو یونانی فلسفہ و حکمت کے شکستہ آثار میں سے تھا، بند کیا جا چکا تھا۔ اس کی وجہ مسیحی تعصب و تنگ نظری سمجھی جاتی ہے، مگر اصل وجہ یہ ہے کہ یونانی عبقریت اب بوڑھی ہو چکی تھی اور اس میں بدلے ہوئے زمانہ کی ثقافتی قیادت کی صلاحیت نہیں رہی تھی۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

یونانی ثقافت حکمائے یونان کی ہزار سالہ فکری مساعی کا نام ہے۔ اس کی ابتدا ر شالیس الملطی سے ہوتی ہے جس کا زمانہ ۶۲۴ تا ۵۴۸ قبل مسیح ہے اور انتہا ۵۲۹ء جبکہ ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ قیصر جسٹینین کے حکم سے بند کر دیا گیا۔ اس طویل مدت میں یونانی عبقریت نے متعدد حکما و فلاسفہ پیدا کیے۔ جنھوں نے منطق و فلسفہ، ریاضی و ہیئت اور طب کے علوم کو سائنٹفک بنیادوں پر مدون کیا۔

لیکن اس ہزار سالہ یونانی علم و حکمت کا ماحصل ارسطو کا فلسفہ تھا۔ قاضی صاعد اندلسی نے

"طبقات الامم" میں لکھا ہے:

"والی ارسطاطالیس انتہت فلسفۃ الیونانیین وھو خاتمۃ حکمائہم و سید علمائہم"[10]

(اور ارسطو پر یونانیوں کا فلسفہ ختم ہوگیا اور وہ ان کے حکما کا خاتم اور ان کے علما کا سردار ہے)

ارسطو سکندر اعظم کا ہم عصر تھا اور اس نے موخر الذکر کے سال بھر بعد انتقال کیا۔ اُدھر سکندر کے مرنے پر اس کی وسیع سلطنت اس کے جنرلوں میں تقسیم ہوگئی۔ مصر بطلیموسی خاندان کے حصے میں آیا اور وہ اپنے ہمراہ یونانی علم و حکمت کو بھی اس ملک میں لے گئے، چنانچہ ان کے عہد حکومت میں اسکندریہ جو اس زمانہ میں مصر کا پایۂ تخت تھا، یونانی ثقافت اور یونانی علوم کا گہوارہ بن گیا۔ اس خاندان کی آخری تاجدار (شکسپیر کے ڈرامہ کی مشہور ہیروئن) کلیوپیٹرا تھی، جس پر ۳۰ ق م میں قیصر آگسٹس نے حملہ کر کے مصر کو فتح کر لیا۔

کچھ ہی دن بعد مسیحیت کا ظہور ہوا جو اپنی روز افزوں مقبولیت کی وجہ سے سلطنتِ روما کے لیے خطرہ سمجھی جانے لگی۔ بنا بریں عیسائیوں پر جبر و تعدی کا آغاز ہوا۔ اس جور و تعدی کے دوران میں فلاسفہ نے بھی مسیحی مذہب کو ہر طرح ہدف مطاعن بنایا اور پہلے رواقیوں نے اور بعد میں نو فلاطونی فلاسفہ نے عیسائی مذہب کے خلاف اعتراضات کا انبار لگا دیا۔

مگر فلاسفہ عہد کی فکری سرگرمیاں اسی تنگ نظری تک محدود نہ رہیں۔ یونانی عبقریت کے جمود و اضمحلال نے اس تنگ نظری کے ساتھ توہم پرستی کو بھی اپنا شعار بنا لیا اور ترقی پسندی کے بجائے رجعت پسندی ان کا طرۂ امتیاز بن گئی۔ چنانچہ یہ "روشن خیال" حکما محض قومی مذہب کی عصبیت اور مسیحیت بیزاری کی بنا پر پھر شرک و کثرت پرستی کی طرف مائل ہوگئے، جیسا کہ ولیم ینگ نے ان کے بارے میں لکھا ہے:

"یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے لیکن کثرت پرستی نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کر لی تھی"[11]

ان متاخر فلاسفۂ یونان میں سب سے اہم نو فلاطونی جماعت تھی جن کا معلم اول فلاطینوس تھا۔ مگر باہمہ "روشن خیالی" وہ بھی مروجہ توہم پرستی کا علمبردار تھا، چنانچہ مشہور مورخ فلسفہ پروفیسر

تھلی اس کے بارے میں لکھتا ہے :

" فلاطینوس شرک وکثرت پرستی کا انکار نہیں کرتا۔ (اس کے نزدیک) دیوتا بھی الوہیت کے مظاہر ہیں۔ وہ عالم تحت القمر میں اچھے اور برے جنات اور بھوت پریتوں کا بھی قائل ہے۔"[12]

اسی طرح ولیم میسل اُس کے بارے میں لکھتا ہے :

" وہ روایات اور دیومالا کے دیوتاؤں کی ایسی تاویل کرتا ہے کہ اس کا اطلاق اُس کے نظام تعلیم پر ہو سکے ...... بتوں کی پوجا، پیشین گوئی، دعا اور جادو وغیرہ کی عقلی توجیہ وہ تمام اشیاء کے باہمی تاثیر و تاثر سے کرتا تھا۔"[13]

پروفیسر تھلی نے فلاطینوس کے متبعین کے بارے میں لکھا ہے :

" اس کے بہت سے متبعین نے ان توہمات میں بے حد مبالغہ کیا، عوامی شرک پرستی کی حمایت کی، عیسائی مذہب پر حملے کیے اور جادو اور خرافات میں انہماک اختیار کیا۔"[14]

فلاطینوس کے ان نوفلاطونی پیرؤں کا گل سر سبد فرفوریوس (Porphyry) تھا۔ اُس کے بارے میں پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

" وہ تزکیہ نفس کے لیے ریاضت و مجاہدہ اور قومی مذہب پر اپنے استاد (فلاطینوس) سے بھی زیادہ زور دیتا ہے اور ہر طرح کے توہم پرستانہ معتقدات و اعمال کا قائل ہے جیسے بھوت پریتوں کا عقیدہ، پیشین گوئی، مورتی پوجا، جادو ٹونا وغیرہ۔"[15]

اسی طرح ولیم میسل اُس کے بارے میں لکھتا ہے :

" عیسائیوں کے خلاف پندرہ دفتروں میں وہ اپنے قومی مذہب کی حمایت کرتا ہے اور اس بارے میں جنات کی نسبت تمام مروجہ توہمات سے مدد لیتا ہے ..... خونی قربانیاں وغیرہ ایسی چیزیں، جن کو فی نفسہٖ بُرا سمجھتا ہے، ان کو بھی عبادت عامہ میں خبیث روحوں کو شکست دینے کے لیے جائز قرار دیتا ہے۔"[16]

اس " روشن خیال " توہم پرستی کا سب سے بڑا نوفلاطونی علمبردار ایاملیخس Jamblicus ہے۔ اس کے بارے میں پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

" ایاملیخس جو نوئیتا غورثیت اور نوفلاطونیت دونوں کا منبع ہے، فلسفہ کو زیادہ سے

زیادہ اپنے مشرکانہ مذہب کی تائید و اثبات کا ذریعہ بنتا ہے۔ اس کے نظام معتقدات میں توہم پرستی فرفوریوس کے مقابلے میں کہیں زیادہ اہم کردار انجام دیتی ہے"[۱۷]۔

اسی طرح ولیم نیسل اس کے متعلق لکھتا ہے:

"ایا ملیخس کے یہاں فوق الارضی دیوتاؤں کے علاوہ ارضی دیوتا بھی ہیں۔۔۔ ان کے بعد جنات ملائکہ اور ابطال آتے ہیں۔ قومی دیوتاؤں کو بھی وہ اس دہمی نظام میں جگہ دیتا ہے بتوں کی پوجا، جھاڑ پھونک، جادو، پیشین گوئی وغیرہ کی بھی وہ اسی قسم کی توجیہ کرتا ہے"[۱۸]۔

ظاہر ہے کوئی تہذیب توہم پرستی کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتی۔ اس لیے یونانی تہذیب ثقافت کا خاتمہ بھی، جس کے بچانے کی یہ نو فلاطونی حکما کوشش کر رہے تھے، قدرتی تھا۔ چنانچہ پروفیسر تھلی لکھتا ہے:

"لیکن اب اس فلسفہ میں کوئی جان نہیں رہ گئی تھی۔ قدیم شرک و کثرت پرستی میں جان ڈالنے اور پرانی تہذیب کو بچانے کے سلسلے میں اس کی تمام کوششیں بے سود تھیں۔ یہ فلسفہ اپنی افادیت ختم کر چکا تھا"[۱۹]۔

اور انجام کار اس فلسفہ کے ختم ہونے کا وقت آ ہی گیا۔ ۵۲۹ء میں قیصر جسٹینین Justinian نے ایتھنز کے مدرسۂ فلسفہ کو بند کر دیا اور وہاں کے معلمین کو جلا وطن کر دیا۔ چنانچہ مشہور مورخ فلسفہ ویبر اپنی "تاریخ فلسفہ" میں لکھتا ہے:

"۵۲۹ء میں شرک پسند نو افلاطونیت کی آخری جائے پناہ یعنی ایتھنز کا مدرسۂ فلسفہ جہاں برقلس نے تعلیم دی تھی، شہنشاہ جسٹینین کے حکم سے بند کر دیا گیا۔ عہد ماضی کے اس منہدم آثار سے عوام اس درجہ بے پروا تھے کہ شاید ہی کسی نے اس شاہی اعلان کے نتیجے کو درخور اعتنا سمجھا ہو"[۲۰]۔

یہ ولادت رسولؐ سے چالیس سال پیشتر کا واقعہ ہے۔ اوپر پروفیسر تھلی کا تبصرہ نقل ہو چکا ہے کہ اس خاتمہ کی وجہ اس "حکمت یونانیاں" کی بے مائگی تھی۔ اس تبصرے کے فوراً بعد فاضل پروفیسر پیشین گوئی کرتا ہے:

"اب مستقبل اس نئے مذہب کا منتظر تھا، جس کے خلاف اس فلسفہ نے ایڑی چوٹی کا زور

لگا دیا تھا۔"[21]

یہ "نیا مذہب" پروفیسر موصوف کے خیال میں عیسائی مذہب تھا مگر انسانیت کی بدقسمتی ہے کہ یہ "نیا مذہب" (مسیحیت) اس دور میں نوفلاطونی عہد کی مٹتی ہوئی یونانی ثقافت سے بھی کہیں زیادہ توہم پرست اور عقلیت بیزار ثابت ہوا۔ اس کی ثقافت بیزاری کا اندازہ ذیل کے اجمالی جائزے سے لگایا جا سکتا ہے۔

عرصہ تک مسیحی لوگ رومن امپائر میں معتوب رہے۔ مگر جب ۳۲۳ء میں قسطنطین اعظم تخت نشین ہوا تو اس نے کچھ دن بعد عیسائی مذہب اختیار کر لیا۔ اس طرح مسیحیت رومن امپائر کا سرکاری مذہب بن گئی۔ لیکن سیاسی اقتدار ملتے ہی یہ مظلوم اور ستم رسیدہ مسیحیت اپنے آزار رسانوں سے کہیں زیادہ ظالم اور ستم شعار ثابت ہوئی۔ رومن امپائر کی اگلی دو سو سال کی تاریخ مذہبی تشدد، تنگ نظری اور فرقہ وارانہ کشمکش کی مسلسل داستان ہے۔

چنانچہ قیصر تاؤذوسیوس Theodocius (زمانہ ۳۷۹ - ۳۹۵ء) کے تخت نشین ہونے پر رومی مملکت کے تمام باشندوں کو جبریہ عیسائی بنانے کی کارروائی پر سختی سے عمل کیا گیا۔ پادریوں نے بلا کسی استثناء کے تمام مندروں کو برباد کرنا شروع کیا۔ مگر سرافیس کے مندر کے معاملے میں بلوہ ہو گیا۔ بڑی خوں ریزی کے بعد عیسائیوں نے اسے منہدم کر کے گرجا بنا لیا۔ اس مذہبی جنون کا افسوسناک پہلو یہ تھا کہ سرافیون کی لائبریری، جو بطلیموس فیلاڈلفیس کی لائبریری (مشہور کتب خانہ اسکندریہ) کے جل جانے پر قائم ہوئی تھی، ۳۹۱ء میں اس تعصب و تنگ نظری کا شکار ہو گئی اور اس کے بعد گریفٹن ملنی کے لفظوں میں:

> "چوتھی صدی میں شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کا وجود نہیں ملتا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ کسی مذہبی یا ملکی حاکم نے کسی کتب خانے کی نگہداشت کی زحمت گوارا کی ہو۔"[22]

تاؤذوسیوس کے آخر عہد میں سائرل (Cyril) مصر کا اسقف اعظم بنا۔ اس نے فلسفے کے مدارس کو بھی اپنے تعصب و تنگ نظری کا نشانہ بنایا کیونکہ اس کے خیال میں یہی مدارس فلسفہ جاہلیت و ثنویت کے مرکز تھے۔ اس کے ایماء سے فلاسفہ پر حملہ ہوا۔ اس تعصب و تنگ نظری

کا تاریک ترین پہلو عقیل وفہیم ہائی پیشیہ (Hypatia) کا دردناک قتل تھا جو اسکندریہ کی نوفلاطونی جماعت کی صدر تھی۔ تاریخ فکر انسانی کا یہ گھناؤنا سانحہ ۴۱۵ء میں پیش آیا۔

پادریوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا۔ انھوں نے علم وحکمت کی ترقی کو بھی تاتوڑ بند کر دیا۔ اس سلسلے میں اُن کی تنگ نظری کا شدید ترین حملہ منطق پر ہوا۔ چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ نے فارابی سے نقل کیا ہے:

"جاءت النصرانیہ فبطل التعلیم من رومیۃ وبقی بالاسکندریۃ الی ان نظر ملک النصرانیہ فی ذلک واجتمعت الاساقفہ وتشاوروا فیما یترک من ھذا التعلیم وما یبطل فرأوا ان تعلم من کتب المنطق الی آخر الاشکال الوجودیۃ ولا یعلم ما بعدہ لانھم راؤا ان فی ذلک ضرراً علی النصرانیہ وان فیما اطلقوا تعلیمہ ما یستعان بہ علی نصرۃ دینھم۔ فبقی الظاھر من التعلیم ھذا المقدار وما ینظر فیہ من الباقی مستوراً الی ان کان الاسلام بعدہ بمدۃ طویلۃ ..... وکان الذی یتعلم فی ذلک الوقت الی آخر الاشکال الوجودیۃ"[۲۳]

(عیون الانباء فی طبقات الاطباء لابن ابی اُصیبعہ)

(مسیحیت کا زمانہ آیا اور شہر روم میں فلسفہ کی تعلیم ختم کر دی گئی۔ صرف اسکندریہ میں باقی رہی۔ یہاں تک کہ عیسائیوں کے بادشاہ نے اس مسئلہ پر غور کیا اور پادری لوگوں نے جمع ہو کر باہم مشورہ کیا کہ اس میں سے کتنی تعلیم باقی رہنے دی جائے اور کتنی ختم کر دی جائے۔ تو ان کی یہ رائے ہوئی کہ منطق کی آٹھ کتابوں میں سے "اشکال وجودیہ" کے آخر تک پڑھایا جائے اور اس کے بعد کی پانچ کتابیں نہ پڑھائی جائیں کیونکہ ان کی رائے میں اس سے عیسائی مذہب کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا اور جس حصے کے پڑھنے پڑھانے کی اجازت دی تھی، اس سے لوگ اپنے مذہب کی تائید میں مدد لے سکتے تھے۔ پس تعلیم کی اتنی ہی مقدار کا رواج رہا اور باقی حصہ مستور رہا، یہاں تک کہ عرصہ دراز کے بعد اسلام مبعوث ہوا ...... اور اس زمانہ میں جو پڑھایا جاتا تھا: اشکال وجودیہ کے آخر تک تھا۔)

فارابی کی اس روایت کی تصدیق رینان اور اسٹینشنیڈر نے بھی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ارسطا طالیسی منطق کے سریانی تراجم ہمیشہ "انالوطیقاے اولیٰ" (Analyticae Prior) کی ساتویں فصل پر ختم ہوجاتے ہیں۔

ایسے ہمت شکن حالات میں فلسفے کا باقی رہنا تقریباً ناممکن تھا، چنانچہ ماکس مایرہوف Max Meirhof لکھتا ہے:

"اس زمانہ میں کسی عام مدرسہ فلسفہ کا وجود فرض کرنا بھی مشکل ہے کیونکہ اس وقت سے مذہبی تعصب بڑھتا گیا اور اس نے ذہنی معلمین و تلامذہ کے لیے زندگی دشوار کردی۔"[24]

اسی تنگ نظری و تعصب کا نقطۂ عروج ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی (سنہ ۵۲۹ء) تھا۔ اس کے بعد سے یورپ کی تاریخ میں وہ دور شروع ہوا جو "قرونِ مظلمہ" (Dark Ages) کے نام سے مشہور ہے۔ چنانچہ اس زمانے کے یورپ کی علمی و ثقافتی حالت کے بارے میں ایک فرانسیسی مورخ لکھتا ہے:

"سنہ ۵۲۹ء سے لے کر جبکہ قیصر جسٹینیان نے یونانی مدارس کو بند کردیا تھا، سنہ ۱۶۳۷ء تک جبکہ ڈیکارٹ کی 'مقالات برمناہج' شائع ہوئی، نیند کی ماتی انسانیت نے غور و فکر کرنا ہی چھوڑ دیا تھا، یا یوں کہیے کہ علم و حکمت کے اہم مسائل کو تخیل و روایت کے حضور میں لانا ہی بند کردیا تھا۔"[25]

اسی طرح قرونِ وسطیٰ کے علماے مغرب کی مساعی فکریہ کے بارے میں ایم۔ ڈی۔ ولف نے دوسرے مورخین کے خیالات بدیں طور نقل کیے ہیں:

"مثال کے طور پر ٹین کا خیال ہے کہ تیرھویں صدی کے فحول علماء مغرب کا زمانہ محض نالائقوں کا زمانہ ہے جو نفرت و حقارت کے سوا کسی اور بات کا مستحق نہیں ہے۔ اس تاریک عرصے کی تہ میں جو تین صدیاں گزری ہیں، انھوں نے انسان کے عقلی ورثہ میں ایک نئے تصور کا بھی اضافہ نہیں کیا۔ دوسرے لوگوں کی رائے ہے کہ قرونِ وسطیٰ پر سے صاف پھاندجانا (نظرانداز کردینا) ہی بہتر ہے۔ یہ لوگ اس زمانے کو انسانیت کے لیے موجب ننگ و عار سمجھتے ہیں۔"[26]

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس مزعومہ "نئے مذہب" کے گہوارے کے اندر علم و ثقافت کی قیادت پادری طبقہ کے ہاتھ میں تھی، جن کے متعلق بیکن لکھتا ہے:

"ان کے علوم نے رو بانحطاط ہو کر اس طرح بے کار اور غیر صالح مباحث کی شکل اختیار کر لی تھی جس طرح کوئی عضو یہ سڑ کر متعفن ہو جاتا ہے"[27]

بہر حال مشرقی یورپ میں جہاں بازنطینی حکومت قائم تھی، ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی کے بعد کوئی نام کا بھی عالم پیدا نہیں ہوا، چنانچہ ایم۔ ڈی ولف لکھتا ہے:

"نوفلاطونیت کے آخری علمبردار تامسطیس اور برقلس وغیرہ کے بازنطینہ (مشرقی رومن امپائر) کے ساتھ تعلقات آمد و رفت تھے لیکن ان کے بعد آٹھویں صدی مسیحی سے پہلے ہمیں وہاں کوئی قابلِ ذکر نام نہیں ملتا"[28]

اور آٹھویں صدی مسیحی کا یہ "قابلِ ذکر نام" یوحنائے دمشقی کا ہے جو تاریخ سے زیادہ افسانہ بننے کا مستحق ہے۔

ساتویں صدی مسیحی میں ہرقل نے قدیم علمی عظمت کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کی، مگر یہ سب بیکار ثابت ہوئی، چنانچہ ایم۔ ڈی ولف لکھتا ہے:

"مشرق کے مسیحی شاہنشاہوں نے فلسفہ کا مدرسہ جاری کرنے کی کئی بار کوشش کی تاکہ نیا دار السلطنت ایتھنز اور اسکندریہ کا حریف بن جائے..... ۶۱۵ء میں شاہنشاہ ہرقل نے اسکندریہ کے ایک استاد کو قسطنطنیہ بلایا تاکہ اس کی تعلیم سے بازنطینی ذہانت و فطانت اپنے جمود سے بیدار ہو جائے۔ مگر یہ سعی لاحاصل ہی ثابت ہوئی۔ متوقعہ بیداری کو ظہور میں آنے کے لیے ابھی نسلہا نسل درکار تھیں"[29]

۴۔ مغربی یورپ

اس سے بدتر حال مغربی یورپ کا تھا، جس کے بارے میں پروفیسر ہٹی لکھتا ہے:

"ساتویں اور آٹھویں صدی غالباً ہماری مغربی یورپ کی تہذیبی تاریخ کا تاریک ترین زمانہ ہے۔ یہ لاانتہا جہالت اور بربریت کا عہد تھا، جس کی تباہ کاریوں اور غارت گریوں کے اندر کلاسکی دورِ ماضی کے ادبی اور جمالیاتی کارنامے گم ہو کر رہ گئے تھے"[30]

غرض اس عہدِ تاریک کا یورپ جہالت و پسماندگی کی اندھیری کوٹھری بنا ہوا تھا، چنانچہ ڈریپر لکھتا ہے:

"یورپ کے ان قدیم باشندوں کے بارے میں مشکل ہی سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ بربریت و وحشت کی منزل سے آگے ترقی کر چکے تھے۔ ان کے بدن ناپاک تھے، دماغ توہمات سے بھرے ہوئے تھے، یہ لوگ مزاروں کی کرامات اور جھوٹے ازعائی تبرکات کے متعلق ہر قسم کے بے سروپا افسانوں پر اعتقاد کامل رکھتے تھے۔"[۳۱]

(ب) اسلامی ثقافت کا طلوع و عروج

۱۔ عمومی جائزہ

قرونِ وسطیٰ کے یورپ کی ظلمت و جہالت کے مقابلے میں اس عہد کی اسلامی دنیا کی علمی و ثقافتی عظمت و رفعت کا تذکرہ انتہائی نظر فروز ہے۔ ڈریپر عہدِ تاریک کے یورپ کی جہالت و پسماندگی پر نفرین بھیجنے کے بعد رقم طراز ہے:

"(اس کے مقابلے میں اندلس کی اسلامی تہذیب کس قدر خوش آئند معلوم ہوتی ہے) جبکہ ہم یورپ کے جنوبی مغربی گوشہ اسپین پر نظر ڈالتے ہیں، جہاں بالکل ہی مختلف حالات کے تحت علم و حکمت کے انوارِ تاباں کی روشنی پھوٹ پڑ رہی تھی۔ مغرب میں ہلال (اسلامی تہذیب) بدرِ کامل بن کر مشرق (وسطی یورپ) کی طرف جانے والا تھا۔"[۳۲]

دوسرے مقام پر یہ مصنف اندلس (اسپین) کے مسلمان حکمرانوں کی علمی سرپرستی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"جونہی عربوں کو اسپین میں مضبوطی سے قدم جمانے کا موقع ملا، وونہی انھوں نے ایک روشن دور کا آغاز کیا.... قرطبہ کے امیروں نے خود کو علم و ادب کا سرپرست بنا کر ممتاز کر دیا اور ذوقِ سلیم کی ایک ایسی مثال قائم کر دی جو یورپ کے دیسی حکمرانوں کی حالت کے بالکل برعکس تھی۔"[۳۳]

اس کے بعد وہ ان کی علمی سرپرستیوں کا اجمالی جائزہ پیش کرتا ہے:

"انھوں نے بڑے بڑے شہروں میں لائبریریاں قائم کیں۔ کہا جاتا ہے کہ ستر سے زیادہ لائبریریاں اُس زمانے میں موجود تھیں۔ ہر مسجد کے ساتھ ایک عوامی مکتب ہوتا تھا، جہاں غریبوں کے بچوں کو نوشت و خواند اور قرآن مجید کی تعلیم دی جاتی تھی۔ صاحب استطاعت لوگوں کے لیے علمی مجامع (اعلیٰ مدارس) تھے، جہاں ایک بڑا عالم صدر ہوتا تھا۔ قرطبہ، غرناطہ اور دوسرے بڑے شہروں میں یونیورسٹیاں تھیں۔ ان یونیورسٹیوں میں بعض پروفیسر..... ریاضی و ہیئت کی تعلیم دیتے تھے.... ان کے علاوہ مخصوص فنون کے واسطے خصوصی مدارس تھے، بالخصوص طب کے لیے۔"[۳۴]

ایک اور فاضل کارادی وو (Cara de Vaux) نے لیگیسی آف اسلام مرتبہ آرنلڈ کے اندر اپنے مقالے "ریاضی و ہیئت" میں لکھا ہے:

"عربوں (مسلمانوں) نے اُس زمانہ میں اعلیٰ تعلیم اور علم و حکمت کے مطالعہ کو زندہ رکھا جبکہ مسیحی مغرب (یورپ) بربریت و جہالت کے ساتھ جان توڑ لڑائی لڑ رہا تھا۔ ان کی علمی سرگرمیوں کا عہد زریں دسویں صدی میں متعین کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ان کی یہ سرگرمیاں پندرھویں صدی تک جاری رہیں۔ بارھویں صدی کے بعد ہر وہ شخص جسے علم و حکمت کا ذرا سا بھی شوق ہوتا یا حصولِ علم کی تھوڑی سی بھی خواہش ہوتی تو وہ یا مشرق (بغداد) کا سفر کرتا یا اسپین کا۔"[۳۵]

آج فرزندانِ مشرق یورپی و امریکی جامعات میں جاکر حصولِ تعلیم کو فضل و کمال کا طرۂ امتیاز سمجھتے ہیں اور ایسا ہونا بھی چاہیے۔ اسلام اپنے پیروؤں پر طلب علم کے لیے اقصائے عالم کے سفر کو فرض گردانتا ہے۔ وہ علم و حکمت کو مردِ مومن کی متاعِ گم گشتہ قرار دیتا ہے اور جہاں بھی وہ مل سکے اُسے حاصل کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ لیکن ایک زمانہ ایسا بھی گزرا ہے کہ یورپی فضلاء عالم اسلام کے علمی سفر کو تمغائے فضل و کمال اور سرمایہ فخر و مباہات سمجھتے تھے۔ چنانچہ ڈریپر لکھتا ہے کہ تحصیل علم کے لیے اسپین کا سفر شائقین علم و حکمت نے دسویں صدی مسیحی ہی سے شروع کر دیا تھا:

"دسویں صدی مسیحی ہی سے جن لوگوں کو حصول علم کا شوق ہوتا، یا تہذیب و ثقافت کا ذوق

رکھتے، وہ ہمسایہ ممالک سے اسپین پہنچتے اور بعد کے زمانے میں تو اس رسم پر لوگوں کا عمل بہت زیادہ بڑھ گیا، بالخصوص جبکہ گربرٹ نے اپنی غیر معمولی ترقی سے ایک شاندار مثال قائم کردی۔ کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، وہ قرطبہ کی اسلامی یونیورسٹی ہی سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد پوپ کے عہدہ پر فائز ہوا۔"[۳۶]

مگر قرون وسطیٰ کے یورپی فضلا میں گربرٹ (جو آگے چل کر سلوسٹر دوم کے نام سے پاپائے روم بنا) ہی اکیلا شخص نہیں ہے، جس نے اسلامی اسپین کی یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی ہو۔ قرطبہ اور غرناطہ کی یونیورسٹیاں اُس زمانے میں یورپی فضلا سے بھری رہتی تھیں اور یہیں سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد وہ مغربی تہذیب و ثقافت کے شمع بردار بنتے تھے۔ ڈریپر لکھتا ہے:

"اسپین کی یونیورسٹیاں اقطاع یورپ کے علمائے دینیات سے بھری رہتی تھیں۔ پیٹر دی دیزیبل جو ابیلارڈ کا دوست اور مربی تھا، جس نے قرطبہ میں کافی وقت گزارا تھا اور جو نہ صرف روانی سے عربی بول سکتا تھا، بلکہ جس نے قرآن کریم کا لاطینی زبان میں ترجمہ بھی کیا تھا، بیان کرتا ہے کہ جب وہ پہلی مرتبہ اسپین پہنچا تو اُس نے دیکھا کہ یورپ حتیٰ کہ انگلستان کے بہت سے تعلیم یافتہ اشخاص وہاں ہیئت کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔"[۳۷]

ڈریپر نے اسلامی اسپین ہی کی علمی سرگرمیوں کا خصوصیت سے مطالعہ کیا تھا، ورنہ اسپین سے زیادہ علم و حکمت کا چرچا عراق و ایران میں تھا۔ مگر اس کے تذکرے کے لیے ایک مستقل مضمون درکار ہے۔

۲۔ فضلائے اسلام

جن فضلائے روزگار نے اسلامی ثقافت کے فروغ میں حصہ لیا، ان کی تعداد حد حساب سے باہر ہے۔ لیکن ان میں سے جن باکمالوں نے فکر انسانی کی تاریخ میں سنگ میل کی حیثیت حاصل کرلی ہے، اُن میں سے بعض مشاہیر کا گوشوارہ ذیل میں دیا جاتا ہے۔

الف۔ منطق و فلسفہ: ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی، ابو العباس احمد بن الطیب السرخسی، ابو زید احمد بن سہل البلخی، ابو نصر الفارابی، ابو الحسن العامری، شیخ بوعلی سینا، ابو العباس اللوکری، عمر الخیام، ابو البرکات بغدادی، ابن باجہ، ابن طفیل، ابن رشد،

شہاب الدین سہروردی مقتول، امام فخرالدین رازی، محقق نصیرالدین طوسی، علامہ قطب الدین شیرازی، سراج الدین ارموی، افضل الدین خونجی، اثیرالدین ابہری، نجم الدین کاتبی، محقق دوانی، مرزا جان شیرازی، میر باقر داماد، ملا صدرالدین شیرازی، ملا محمود جونپوری، میر زاہد ہروی، ملا محب اللہ بہاری۔

ب۔ طب: علی بن ابن الطبری، ابوبکر محمد بن زکریا الرازی، علی بن العباس المجوسی، ابومنصور قمری، شیخ بوعلی سینا، ابن رضوان مصری، ابوالقاسم زہراوی، ابن زہر، علی بن عیسیٰ الکحال، ابن النفیس۔

ج۔ ریاضی وہندسہ: محمد بن موسیٰ الخوارزمی، عباس بن سعید الجوہری، سند بن علی، بنو موسیٰ، علی بن عیسیٰ الماہانی، ابوالعباس فضل بن حاتم النیریزی، ابراہیم بن سنان، ابوکامل شجاع بن اسلم، ابوجعفر الخازن، ابوالوفاء البوزجانی، ابوسہل ویجن بن رستم الکوہی، ابونصر بن عراق، ابن الہیثم، ابوالجود، ابوبکر الکرخی، الاستاذ المختص ابوالحسن علی بن احمد النسوی، عمر خیام، ابوالفتح محمود اصفہانی، محقق نصیرالدین طوسی، شمس الدین سمرقندی۔

د۔ ہیئت: محمد بن ابراہیم الفزاری، یعقوب بن طارق، محمد بن موسیٰ الخوارزمی، یحییٰ بن ابی منصور، خالد بن عبدالملک المروزی، عباس بن سعید الجوہری، سند بن علی، الکندی، حبش الحاسب، ابومعشر البلخی، ابوحنیفہ الدینوری، جابر بن سنان البتانی، ابوالعباس فضل بن حاتم النیریزی، سلیمان بن عصمہ، عبدالعزیز الہاشمی، ابوجعفر الخازن، ابن الاعلم، کوشیار بن لبان، احمد بن عبدالجلیل السجزی، عبدالرحمٰن الصوفی، ابوسہل ویجن بن رستم الکوہی، ابوالوفاء البوزجانی، ابوحامد الصغانی، ابومحمود الخجندی، ابوالحسن علی بن احمد النسوی، ابونصر بن عراق، ابوریحان البیرونی، محمد بن احمد المعموری، عمر الخیام، ابوالفتح عبدالرحمٰن الخازن، ابن یونس (صاحب الزیج الحاکمی) ابن الصفار، ابن السمح، الزرقیال، بہاء الدین ابومحمد الخرقی، محقق طوسی، قطب الدین شیرازی، محی الدین مغربی، محمود بن عمر الجغمینی، الغ بیگ، غیاث الدین کاشی، قاضی زادہ رومی، مولانا علاء الدین قوشجی، میرم چلپی، ملا فرید منجم، امام الدین ریاضی، مرزا خیراللہ مہندس۔

جغرافیہ: ابن خردازبہ، ابن واضح الیعقوبی، ابوالحسن المسعودی، ابن رستہ،

الجیھانی، ابن الفقیہ، ابن حوقل، المقدسی ابن حائک الہمدانی، الادریسی، ابوالفداء، البکری، یاقوت، حمداللہ مستوفی۔

تاریخ : ابن اسحاق، ابن ہشام، الواقدی، ابن سعد، المدائنی، الکلبی، البلاذری، ابوالحسن المسعودی، ابن قتیبہ، ابن جریر الطبری، ابوریحان البیرونی، ابن مسکویہ، ابن الاثیر، ابن الکثیر، ابوالفداء، ابن خلدون، عطاملک جوینی، حمداللہ مستوفی، رشیدالدین فضل اللہ، ابن الندیم، قاضی صاعد اندلسی، شہرستانی، ابن القفطی، ابن ابی اُصیبعہ، ابوالحسن البیہقی، منہاج سراج جوزجانی، ضیاء الدین برنی، ابوالفضل، عبدالقادر بدایونی، فرشتہ وغیرہم۔

یہ تو وہ فضلاء ہیں جو صرف دنیوی علوم میں اپنے اپنے وقت کے باکمال تھے۔ رہے علمائے دینیات تو اُن کی تعداد لاکھوں تک پہنچتی ہے۔

۳۔ مسلمانوں کے علمی کمالات

لیکن یہ حضرات محض عالم ہی نہیں تھے بلکہ جید مفکر بھی تھے، جن کی دقتِ نظر اور جدتِ فکر نے علم و حکمت کے ذخیرے میں بیش بہا اضافے کیے۔ ذیل میں نمونۃً صرف ریاضی و ہیئت میں اُن کی عبقریت کے متعلق مبصرینِ یورپ نے جو تبصرہ کیا ہے، درج کیا جاتا ہے۔

والفضل ما شہد بہ الاعداء (ماشہدت بہ الاعداء)
(بڑائی تو وہی ہے جس کا اقرار مخالفین بھی کریں)

کارادی وو لکھتا ہے :

"عربوں (مسلمانوں) نے سائنس میں واقعی بڑے کمالات حاصل کیے۔ انھوں نے صفر کا استعمال (یا ترقیم اعداد کا طریقہ) سکھایا، اگرچہ انھوں نے اسے ایجاد نہیں کیا تھا اور اس طرح وہ روزانہ زندگی کے علم الحساب کے بانی بن گئے۔ انھوں نے علم الجبر والمقابلہ کو ایک تحقیقی علم بنا دیا اور اسے بہت زیادہ ترقی دی۔ انھوں نے تحلیلی ہندسہ کی بنیاد ڈالی۔ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ علم المثلثات المستویہ اور علم المثلثات الکرویہ کے بانی تھے جو صحیح بات تو یہ ہے کہ اُن کے زمانے سے پہلے وجود ہی میں نہیں آئے تھے۔ علم الہیئت میں انھوں نے قیمتی مشاہدات کیے۔"[۳۸]

اسی طرح مشہور مورخ ریاضیات کاجوری نے "تاریخ ریاضیات" میں لکھا ہے :

"پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ عربوں نے ریاضیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا لیکن حالیہ تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ انھیں ان بعض نظریات کا شرف ملنا چاہیے جو اس سے پہلے بعد کے لوگوں (اہل یورپ) کی دریافت سمجھے جاتے تھے۔"[۳۹]

کاجوری نے دوسری جگہ لکھا ہے:

"ہم عربوں میں ایک قابل تعریف علمی سرگرمی پاتے ہیں، خوش قسمتی سے انھیں ایسے فرمانروا ملے تھے، جنھوں نے اپنی جود و سخا سے علمی تحقیقات کی ترقی میں بڑی مدد دی خلفاء کے دربار میں اہل علم کے لیے کتب خانوں اور رسد گاہوں کا انتظام تھا۔ عرب مصنفین نے ہیئت اور ریاضی میں بکثرت کتابیں تصنیف کیں۔"[۴۰]

اس کے ساتھ اس نے مسلمانوں پر جدت فکر سے محروم ہونے کے الزام کی تردید بھی کی ہے۔ وہ کہتا ہے:

"کہا گیا ہے کہ عرب عالم تھے مگر عبقری نہیں تھے۔ لیکن ان کی تصنیفات کے جدید مطالعہ سے ہم مجبور ہیں کہ اس رائے پر نظر ثانی کریں۔ انھیں بہت سے اہم کمالات کا شرف حاصل ہے۔ انھوں نے درجہ سوم کی مساواتوں کو ہندسی طور پر حل کیا، علم المثلثات کو نمایاں درجہ تک مکمل کیا اور ریاضی، طبیعیات اور علم المثلثات میں بکثرت اہم اضافے کیے۔"[۴۱]

خصوصیت کے ساتھ اس نے ان کی الجبرائی دریافتوں کے بارے میں لکھا ہے:

"عرب درجہ دوم کی مساواتوں کے ہندسی حل سے واقف تھے۔ اب تیسرے درجہ کی مساواتوں کو ہندسی طور پر حل کرنے کی کوشش کی گئی ..... فصول مخروطیہ کے تقاطع کی مدد سے درجہ سوم کی مساواتوں کا حل علم الجبر و المقابلہ کی ترقی میں عربوں کا سب سے بڑا کارنامہ ہے .... لیکن مغرب (یورپ) میں عربوں کا تیسرے درجہ کی مساواتوں کا حل قریبی زمانے تک غیر معلوم تھا۔"[۴۲]

اسی طرح اس نے ان کی ہیئتی سرگرمیوں کے بارے میں لکھا ہے:

"ہیئتی جداول (زیجیں) اور آلات رصدیہ مکمل کیے گئے۔ رصد خانے تعمیر کیے گئے اور مسلسل مشاہدات فلکی کے قلمبند کرنے کا انتظام کیا گیا۔"[۴۳]

طب کے اندر چھ صدیوں تک شیخ بوعلی سینا کی "کتاب القانون" یورپی یونیورسٹیوں میں داخل نصاب رہی۔ اس سے پہلے علی بن العباس المجوسی کی "کامل الصناعہ" کا رواج تھا۔ ان کے علاوہ ابوبکر بن زکریا الرازی کی بہت سی طبی تصانیف وہاں مروج تھیں۔

۴۔ مسلمانوں کے اوریجنل علمی نظریات

اوپر کاجوری کا قول مذکور ہو چکا ہے:

"کہا گیا ہے کہ عرب عالم تھے مگر عبقری نہیں تھے لیکن اُن تصنیفات کے جدید مطالعہ سے ہم مجبور ہیں کہ اس رائے پر نظرثانی کریں۔ انھیں بہت سے اہم کمالات کا شرف حاصل ہے۔"[۴۴]

مگر یہ ایک انصاف پسند مورخ کا اجمالی تبصرہ ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مسلمانوں کے اوریجنل علمی نظریات کا تفصیلی تذکرہ مرتب کیا جائے۔

یونانی منطق میں صرف قیاس (Syllogism) کو اہمیت دی جاتی تھی۔ استقراء (Induction) اور تمثیل (Analogy) کو درخور اعتنا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ مگر منطق کے مسلمان نقادوں نے "استقراء" کی اہمیت پر بھی زور دیا اور فقہائے کرام نے "تمثیل" کے مباحث کا بڑی دقتِ نظر سے مطالعہ کیا۔

طب میں "دورانِ خون" کے نظریہ کا انکشاف باروے کا کارنامہ بتایا جاتا ہے۔ مگر اس کا شرف ابن النفیس کو پہنچتا ہے۔

ہیئت میں گردشِ ارضی کے نظریے کا انتساب کوپرنیکس کی جانب کیا جاتا ہے۔ مگر آج سے ایک ہزار سال پہلے اس نظریہ کا سرگرم علمبردار احمد بن عبدالجلیل السجزی تھا جس نے اپنا اسطرلاب ہی اس اصول پر بنایا تھا کہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے۔ عرصے تک بیرونی بھی اس نظریے کی طرف مائل رہا۔

قمر کے اختلاف ثالث کی دریافت کا شرف ٹیکو براہے کو دیا جاتا ہے مگر اس کا مستحق ابوالوفا البوزجانی ہے۔

کاجوری کا مرقوم الذیل تبصرہ بھی توضیحی مطالعہ و تحقیق کا مقتضی ہے:

"پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ عربوں نے ریاضیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔ لیکن حالیہ تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ انھیں ان اور بحل نظریات کا شرف ملنا چاہیے جو اس سے پہلے بعد کے لوگوں (اہل یورپ) کی دریافت سمجھے جاتے تھے۔"[۴۵]

مثلاً اقلیدس کے "خطوط متوازی کے مصادرہ (Parallel Postulate) کا وہ بدل جو "پلے فیر صاحب کے علوم متعارفہ (Playfairs' Axion) کے نام سے موسوم ہے ایک انگریز ہندسہ دان پلے فیر کی دریافت بتایا جاتا ہے، جسے اس نے اپنے "اصول اقلیدس" کے ایڈیشن مرتبہ ۱۷۹۵ء میں لکھا تھا۔ بعد کے ریاضی دانوں نے بڑی فراخ دلی کے ساتھ اس کی داد دی۔ مگر آج اس بدنصیب کو کوئی نہیں جانتا جس نے سب سے پہلے اسے دریافت کیا تھا۔ وہ غریب ابن الہیثم تھا جس نے پلے فیر سے آٹھ سو سال قبل اس حقیقت کو پالیا تھا اور پلے فیر سے کوئی ساڑھے پانچ سو سال قبل محقق طوسی نے اپنے "الرسالہ الشافیہ" میں اس کو بالتصریح ابن الہیثم کی طرف منسوب کیا تھا۔ پلے فیر صاحب کا علوم متعارفہ حسب ذیل ہے:

"Two intersecting straight lines can not be paral el to one and the same."

اور بعینہ یہی الفاظ ابن الہثیم کے ہیں:

"الخطان المستقیمان المتقاطعان لا یوازیان خطاً واحداً مستقیماً"

(ایک دوسرے کو کاٹنے والے دو خط مستقیم ایک ہی خط مستقیم کے متوازی نہیں ہو سکتے)

مثلث کے رقبہ کا ضابطہ جو تمام ارضی مساحت (Geodetic Survey) کی بنیاد ہے یعنی

Area of $\triangle$ ABC = S (S−a) (S−b) (S−c)

Where $S = \frac{a+b+c}{2}$

اس ضابطے کے دریافت کنندہ کا نام معلوم نہیں لیکن مغرب کے تفوق کے نتیجے میں اسے ایرن اسکندرانی کی دریافت بتا دیا جاتا ہے حالانکہ یہ عہد اسلام کے مسلمان ہندسوں کے

ایک مشہور خاندان کی دریافت ہے جو تاریخ میں بنو موسیٰ کے نام سے مشہور ہے. بنو موسیٰ نے ہندسی مسائل پر ایک رسالہ بعنوان "رسالہ فی ساحۃ الکرہ" لکھا تھا. اس کے اندر جن مسائل کے باب میں انھوں نے متقدمین میں سے کسی کی خوشہ چینی کی تھی. بڑی فراخدلی کے ساتھ اس کی صراحت کر دی ہے اور جن کے باب میں وہ کسی کے رہینِ منت نہیں ہیں. ان کی بھی تصریح کر دی ہے. مثلث کے رقبہ کا ضابطہ بھی ان کی تصریح کے مطابق انھیں کی دریافت ہے۔

علم المثلثات الکرویہ کا مشہور ضابطہ

$$\frac{\sin A}{a} = \frac{\sin B}{b} = \frac{\sin C}{c}$$

جس نے زبطلیوس کی "شکل القطاع" کے پیچیدہ اعمال سے ہندسین کو بے نیاز کر دیا تھا نیپیر کی جانب منسوب کر کے

Napier's Analogy

کے نام سے موسوم کر دیا جاتا ہے مگر یہ مسلمان مہندس ابو الوفاء البوزجانی یا ابونصر بن عراق (استاد ابو ریحان البیرونی) کی دریافت ہے۔

مزید تفصیل موجب طوالت ہوگی۔

غرض یورپ جو آج علم و حکمت کی روشنی سے بقعہ نور بنا ہوا ہے، عرصے تک مسلمانوں ہی سے کسبِ نور کرتا رہا۔ پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

"مغربی یورپ عربی متون کے تراجم نیز عرب فلاسفہ کے نظاہائے فکر اور اُن کی شروح کے ذریعہ سب سے پہلے ارسطاطالیسی تصانیف سے واقف ہوا۔"[۴۶]

تھلی دوسری جگہ لکھتا ہے :

"ریاضیات، علم الہیئت اور طب میں یونانیوں کے شاہکار ..... ارسطو اور اس کے بعض یونانی شارحین کی تصانیف .... اور مشاہیر عرب اور یہودی فلاسفہ اور ارسطو کے شارحین (کی کتابیں) اُن لاطینی تراجم کے ذریعہ متعارف ہو رہی تھیں، جو عربی متون سے کیے گئے تھے۔"[۴۷]

یہ ہے اسلامی ثقافت کا ایک مجمل خاکہ جو یقیناً اتنا ہی تابناک و درخشاں ہے جس قدر اس کا پس منظر تاریک و مظلم تھا۔ اس پر اس کے متبعین کی پس ماندگی کے پیش نظر مشکل ہی سے یقین آئے گا۔ مگر آنا چاہیے کیونکہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے جسے معاندین کی مخالفانہ سرگرمیاں بھی جھٹلا نہیں سکتیں، بلکہ وہ اس کی تصدیق پر مجبور ہیں

والفضل ما یشھد بہ الاعداء

کیا تاریخ کا اس جیسا درخشاں دور اس بات کا مستحق نہیں ہے کہ اس کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے اور اس کے ان گوشوں کو جو اس درخشاں دور کے نام لیواؤں کی غفلت سے اوجھل ہو چکے ہیں، تحقیقی سرگرمیوں کا موضوع بنایا جائے۔

اسلامی ثقافت کی درخشانی کا حقیقی محرک

لیکن اس سے بھی زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ اسلامی ثقافت کا یہ درخشاں دَور محض تاریخ کا ایک اتفاقیہ مظہر تھا یا نظامِ عالم کے قوانین کی ہمہ گیری کا مظاہرہ تھا۔ بالفاظِ دیگر یہ خارجی اسباب کی مساعدت کا نتیجہ تھا یا خود اسلام کی تعلیم ہی اس بات کی متقاضی تھی کہ اس کے پیرو تاریخ ثقافت میں ایک نمایاں کردار انجام دیں۔

اور اسی آخری سوال کے جواب پر اس زیادہ عملی سوال کا جواب موقوف ہے کہ آیا اسلام اس سائنسی دَور میں اپنے اصولوں پر مفاہمت کیے بغیر زندگی کے ارتقا پذیر دھاروں کے ساتھ چل سکتا ہے یا نہیں؟

بدقسمتی سے اسلام کو محض ایک مذہب سمجھ لیا گیا ہے۔ لہٰذا اس کے متعلق یہ خیال پیدا ہونا فطری ہے کہ دیگر مذاہبِ عالم کی طرح یہ بھی رہبانیت، ترکِ دنیا اور زندگی کی ترقی پسند تحریکوں سے بے اعتنائی بلکہ بیزاری کی تعلیم دیتا ہے۔

مگر یہ مسئلہ کا ایک سطحی اور عامیانہ تصور ہے۔ زیادہ ذمہ دارانہ تحقیق کے لیے ہمیں اسلام کے نظام اقدار، آئیڈیالوجی، خارجی کائنات کے بارے میں اُس کے رُجحان، علم بالخصوص سائنس کے بارے میں اُس کے احکام اور سب سے زیادہ اُس کی بنیادی تعلیم کا دقتِ نظر سے مطالعہ کرنا ہوگا کہ زندگی کے موجودہ تقاضوں کے لیے یہ کہاں تک سازگار ہیں۔

۱۔ اسلام کا نظامِ اقدار

اسلام سوسائٹی کی تقسیم نسلی امتیاز یا مال و دولت کے اصول پر نہیں کرتا۔ وہ صرف دانائی اور نادانی ہی کی اساس پر معاشرہ کی طبقہ بندی کرتا ہے چنانچہ قرآن کہتا ہے:

قل ھل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون[۴۸] — کہہ دیجیے کہ کیا جو لوگ جانتے ہیں اور جو نہیں جانتے دونوں برابر ہیں؟

اسلامی سوسائٹی میں بلند ترین مقام اشراف یا امراء کو حاصل نہیں ہے، بلکہ صرف "خدا سے ڈرنے والوں کو" ہے:

"اِنّ اکرمکم عند اللہ اتقاکم"[۴۹] — تم میں اللہ کے نزدیک سب سے معزز وہ ہے جو سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہو۔

اور "تقویٰ اور خوف وخشیت الٰہی" اہلِ علم ہی کا حصہ ہے:

"انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء"[۵۰] — بے شک اللہ کے بندوں میں سے علماء ہی اللہ سے ڈرنے والے ہیں۔

خود پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا تعارف قرآن کسی باسطوت و شوکت شہنشاہ کی حیثیت سے نہیں بلکہ "معلم کتاب و حکمت" کی حیثیت سے کراتا ہے اور اس "معلم کتاب و سنت" کی بعثت کو مومنوں پر اللہ تعالیٰ کی سب سے بڑی نعمت بتاتا ہے:

"لقد مَنّ اللہ علی المومنین اذ بعث فیھم رسولاً من انفسھم یتلو علیھم آیاتہ و یزکیھم و یعلّمھم الکتاب — اللہ تعالیٰ نے مومنوں پر بڑا احسان کیا ہے کہ ان میں انھیں میں سے ایک پیغمبر بھیجا ہے جو انھیں خدا کی آیتیں پڑھ پڑھ کر سناتے اور

والحکمۃ وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین۔"[51]

ان کو پاک کرتے اور (خدا کی) کتاب اور حکمت سکھاتے ہیں اور پہلے تو یہ لوگ صریح گمراہی میں تھے۔

ہٰذا اسلام نے اقدارِ حیات کا جو نقشہ پیش کیا ہے اس میں علم و حکمت ہی کو زندگی کی قدرِ اعلیٰ (خیرِ کثیر) قرار دیا ہے:

"ومن یؤت الحکمۃ فقد اُوتی خیراً کثیراً"[52]

اور جس کو حکمت ملی اس کو بڑی نعمت ملی۔

۲۔ اسلام کی آئیڈیالوجی

اسلامی آئیڈیالوجی کی رُو سے خلاقِ کائنات نے انسان کو نعمتِ وجود (تخلیق) سے نوازنے کے بعد سب سے پہلے "علم اسماء" کی دولت سے مالامال کیا اور یہ وہ دولت تھی جس سے ملائکہ بھی تہی دامن تھے۔ قرآن کہتا ہے:

"وعلم آدم الاسماء کلھا ثم عرضھم علی الملائکۃ فقال انبئونی باسماء ھٰؤلاء ان کنتم صادقین۔ قالوا سبحانک لاعلم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم"[53]

اور اس نے (اللہ تعالیٰ) نے آدم کو سب (چیزوں) کے نام سکھائے۔ پھر ان کو فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور فرمایا کہ اگر تم سچے ہو تو مجھے ان کے نام بتاؤ۔ انھوں نے کہا تو پاک ہے، جتنا علم تو نے ہمیں بخشا ہے اس کے سوا ہمیں کچھ معلوم نہیں۔ بے شک تو دانا (اور) حکمت والا ہے۔

اسی آئیڈیالوجی کا نتیجہ تھا کہ اسلام نے پہلے ہی دن سے "عقلیت" کی اہمیت پر زور دیا۔ قرآن اپنے مخاطبین سے عقل و خرد اور فہم و تدبر کے استعمال کا بار بار مطالبہ کرتا ہے۔ "افلا تعقلون" "افلا یتدبرون" اور "اولم یتفکرون" اس کی دعوت کا عام جز ہے۔ اسی معقولیت پسند تعلیم کا نتیجہ ہے کہ وہ کورانہ تقلید کو جو امم ماضیہ میں عام تھی، شرک سے تعبیر کرتا ہے چنانچہ قرآن پچھلی اُمتوں کے بارے میں کہتا ہے:

"اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون اللہ"[۵۴] — انھوں نے اپنے علماء اور مشائخ کو اللہ کے سوا خدا بنالیا۔

ان مدعیانِ علم وحکمت نے خدا کے بندوں کو اوہام باطل کا شکار بنا رکھا تھا جن کے بارِ گراں سے اُن کی مضطرب انسانیت کچلی جارہی تھی۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا انسانیت پر بڑا احسان یہ ہے کہ انھوں نے اس کو اپنے ہی بنی نوع کی ذہنی غلامی سے آزاد کیا۔ قرآن کہتا ہے:

"ویضع عنهم اصرهم والاغلال التی کانت علیهم"[۵۵] — اور نبی ان کے اوپر سے ان کا بوجھ اور ان پر جو قیدیں تھیں، اُتارتا ہے۔

اور اسی آئیڈیالوجی کا نتیجہ تھا کہ وحی الہٰی کا آغاز ہی "اقرا" کے ایجابی امر سے ہوا:

"اقراء باسم ربک الذی خلق"[۵۶] — پڑھ اپنے رب کے نام کے ساتھ جس نے سب کچھ پیدا کیا۔

اور انسان پر معبود برحق کی سب سے بڑی نعمت یہ بتائی گئی کہ اُس نے اس نادان کو دانائی سکھائی۔

"اقراء وربک الاکرم الذی علم بالقلم، علم الانسان مالم یعلم"[۵۷]۔ — پڑھ اور تیرا رب بڑا کریم ہے جس نے قلم سے علم سکھایا اور انسان کو وہ سکھایا جو وہ نہیں جانتا تھا۔

۳۔ خارجی کائنات کے بارے میں اسلام کا رُجحان

مذاہب عالم کے مابین صرف اسلام ہی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اُس نے تسخیر کائنات کے لیے اپنے پیرؤوں کی ہمت افزائی کی ہے، ورنہ بقول ولیم میسل:

"عیسائی خارجی فطرت کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے"[۵۸]

اور اس کا نتیجہ تھا کہ جب تک وہ اپنے مذہب کی اس مزعومہ تعلیم پر کاربند رہے، علم وحکمت کے اندر کوئی ترقی نہ کرسکے۔ اس کی تفصیل سابق میں مذکور ہوچکی ہے۔

ان سے بدتر حال مشرک اقوام کا تھا۔ وہ مظاہرِ کائنات کے سامنے گڑگڑاتے ہوئے جاتے تھے اور جو کچھ اتفاق سے مل جاتا تھا اسے مزعومہ دیوتاؤں کی دین سمجھتے تھے اور جو کچھ نہ ملتا تھا اسے ان کے قہر و غضب کا نتیجہ گردانتے تھے۔ چنانچہ جب سکندر بحری سفر پر روانہ ہوا تو سمندر کے دیوتاؤں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے ایک سانڈ کی قربانی دی۔ آج بھی جب اس عہدِ تنویر میں سمندر میں کوئی جہاز اُتارا جاتا ہے تو اُس دیوتا کو منانے کے لیے ناریل توڑے جاتے ہیں۔

لیکن اس کے برعکس اسلام اپنے پیرووں کی بار بار ہمت افزائی کرتا ہے کہ وہ عالم طبیعی کو مسخر کر کے اس پر حکمرانی کریں۔ چنانچہ قرآن کہتا ہے:

"الم تروا ان اللہ سخر لکم ما فی السموات وما فی الارض و اسبغ علیکم نعمہ ظاہرۃ و باطنۃ"[59]

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ نے مسخر کر دیے تمھارے لیے جو کچھ آسمان میں اور جو کچھ زمین میں ہے اور پوری کر دیں تمھارے اوپر اپنی نعمتیں کھلی ہوئی اور چھپی ہوئی۔

دوسری جگہ ارشادِ باری ہے:

"اللہ الذی سخر لکم البحر لتجری الفلک فیہ بامرہ ولتبتغوا من فضلہ و لعلکم تشکرون"[60]

اللہ وہ ہے جس نے بس میں کر دیا تمھارے دریا کو کہ چلیں اس میں جہاز اس کے حکم سے اور تاکہ تلاش کرو اس کے فضل سے اور تاکہ تم حق مانو۔

ایک اور جگہ فرمایا ہے:

"و سخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعاً منہ ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون"[61]

اور مسخر کر دیا تمھارے لیے جو کچھ ہے آسمانوں میں اور زمین میں سب کو اپنی طرف سے۔ اس میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے واسطے جو دھیان کرتے ہیں۔

لیکن کائنات کی جاندار اور بے جان قوتوں کی تسخیر ان سے براہِ راست کشتی لڑ کر نہیں کی جا سکتی۔ ہاتھی کو اُٹھا کر پٹکا نہیں جاتا بلکہ آنکس کے ذریعہ قابو میں لایا جاتا ہے۔ دریا کے

پُرزور بہاؤ کا رُخ ہاتھوں کی قوت سے موڑا نہیں جاتا بلکہ ٹربائن کے ذریعے اس کی توانائی کو بجلی کی شکل میں ذخیرہ کیا جاتا ہے۔ پہاڑ کو گھونسوں سے توڑا نہیں جاتا بلکہ ڈائنامیٹ کے ذریعے اُڑایا جاتا ہے اور اس میں سرنگیں کھودی جاتی ہیں۔ کھلے سمندر کو پیر کر پار نہیں کیا جاتا۔ بلکہ دخانی کشتیوں کے ذریعے طوفانی سمندر میں بھی بے خوف و خطر سفر کیا جاتا ہے۔ یہ سب کچھ کیا ہے؟ صرف تسخیر ارض و سموات اور کائنات کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت! اسی کا نام "علم طبیعی" اور "نیچرل سائنس" ہے۔

۴۔ سائنسی علوم کے حصول کے باب میں اسلام کا نقطۂ نظر

قرآن حکیم اُصولاً ایک مُنزل من اللہ ضابطۂ ہدایت ہے جو بنی نوع انسان کو فلاح دارین کا راستہ دکھانے کے لیے نازل کیا گیا تھا لہٰذا جہاں وہ اُخروی زندگی میں فلاح و نجاح کی تدبیریں سکھاتا ہے وہیں انھیں اپنی دنیوی زندگی کو بنانے سنوارنے کی بھی تعلیم دیتا ہے کیونکہ اسلامی آئیڈیالوجی کی رو سے ان دونوں زندگیوں میں کوئی منافات یا تضاد نہیں ہے بلکہ دنیا "آخرت کا مزرعہ" ہے اور دنیوی زندگی کی اصلاح و ترقی "تمتع بالکائنات" کا دوسرا نام ہے جس کی قرآن بار بار ہدایت کرتا ہے چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

"ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً"[۶۲] وہی ہے جس نے پیدا کیا تمھارے واسطے سب کچھ جو زمین میں ہے۔

کائنات سے تمتع مشرک اقوام بھی کرتی ہیں مگر اُن میں اور پیروانِ اسلام میں یہ فرق ہے کہ اول الذکر نطرت کے سامنے گڑگڑاتے ہوئے جاتے ہیں اور ثانی الذکر تسخیر کائنات کے عزم صمیم کے ساتھ۔

اسی تسخیر کائنات کے حکم خداوندی کی بجاآوری کا جذبہ اسلامی فکر میں مختلف علوم و فنون کے پیدا ہونے کا سب سے قوی عامل ہے۔ یہی نہیں بلکہ قرآن تفصیل کے ساتھ نطرت کے مختلف مظاہر کے مطالعہ کی تاکید کرتا ہے۔

تمام علوم طبیعی کا سنگ بنیاد "مطالعہ فطرت Natural Study ہے اور قرآن بار بار اس پر زور دیتا ہے۔ وہ ایجابی طور پر اپنے متبعین کو مامور کرتا ہے کہ وہ مظاہر کائنات کا مشاہدہ کریں کیونکہ ان میں سوچنے اور سمجھنے والوں کی رہنمائی کے لیے نشانیاں ظاہر و باہر ہیں۔

"قل انظروا ماذا فی السموات والارض وما تغنی الایات والنذر عن قوم لایؤمنون" [۶۳]

آپ کہہ دیجیے کہ تم غور کرو (اور دیکھو) کہ کیا کیا چیزیں ہیں آسمانوں میں اور زمین اور جو لوگ (عناداً) ایمان نہیں لاتے، اُن کو دلائل اور دھمکیاں کچھ فائدہ نہیں پہنچاتیں۔

یہی نہیں بلکہ وہ اس فریضے سے پہلوتہی کرنے والوں کو زجر و توبیخ کرتا ہے:

"اولم ینظروا فی ملکوت السموات والارض وما خلق اللہ من شیٔ وان عسیٰ ان یکون قد اقترب اجلھم فبای حدیث بعدہ یؤمنون" [۶۴]

اور کیا ان لوگوں نے غور نہیں کیا آسمانوں اور زمین کے عالم میں اور (نیز) دوسری چیزوں میں جو اللہ تعالیٰ نے پیدا کی ہیں اور اس بات میں (بھی غور نہیں کیا) کہ ممکن ہے کہ ان کی اجل قریب ہی آپہنچی ہو۔ پھر قرآن کے بعد کون سی بات پر یہ لوگ ایمان لاویں گے۔

اسلامی آئیڈیالوجی میں تکمیل ایمان "ایمان بالآخرۃ" پر موقوف ہے اور اس کے حاصل کرنے کے لیے تخلیق کائنات کا مطالعہ اور اس مطالعے کے لیے سیر و سیاحت ضروری ہے۔ قرآن کہتا ہے:

"قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدأ الخلق ثم اللہ ینشئ النشأۃ الآخرۃ ان اللہ علی کل شیٔ قدیر" [۶۵]

آپ (ان لوگوں سے) فرما دیجیے کہ تم لوگ ملک میں چلو پھرو اور دیکھو کہ خدائے تعالیٰ نے مخلوق کو کس طور پر اول بار پیدا کیا ہے، پھر اللہ پچھلی بار بھی پیدا کرے گا۔ بیشک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اور اس فریضے کی بجا آوری میں کوتاہی کرنے والوں سے وہ باز پرس کرتا ہے:

"اولم یروا کیف یبدی اللہ الخلق ثم یعیدہ ان ذلک علی اللہ یسیر"[۶۶]

کیا ان لوگوں کو یہ معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ کس طرح مخلوق کو اول بار پیدا کرتا ہے (کہ عدم محض سے وجود میں لاتا ہے) پھر وہی دوبارہ اس کو پیدا کرے گا۔ یہ اللہ کے نزدیک بہت ہی آسان بات ہے

غرض قرآن کریم نے جو اصولاً ایک "مذہبی کتاب" ہے! ان تمام علوم کی ہمت افزائی کی جو آج اور اسی طرح آئندہ علوم طبیعی میں محسوب ہوں گے۔

مثلاً قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ فلکیات کا مطالعہ ملت اسلامیہ کا مقدس ترین ورثہ ہے اسی نے "سب سے پہلے مسلمان" (سیدنا ابراہیم علیہ السلام) کی چشم جہاں بیں کو نورِ توحید سے روشن کیا، بقول اقبال:

وہ سکوتِ شام صحرا میں غروب آفتاب
جس سے روشن تر ہوئی چشم جہاں بینِ خلیل

قرآن کہتا ہے:

"فلما جن علیہ اللیل رای کوکباً قال ھذا ربی فلما افل قال لا احب الآفلین۔ فلما رای القمر بازغاً قال ھذا ربی فلما افل قال لئن لم یھدنی ربی لاکونن من القوم الضالین۔ فلما رای الشمس بازغۃ قال ھذا ربی ھذا اکبر فلما افلت قال یاقوم انی بریٓئ مما تشرکون۔ انی وجھت وجھی للذی فطر السموات والارض حنیفاً وما انا من المشرکین"[۶۷]

پھر جب رات کی تاریکی ان پر چھاگئی تو انھوں نے ایک ستارا دیکھا۔ آپ نے فرمایا کہ (تمہارے زعم کے موافق) یہ میرا رب ہے۔ سو جب وہ غروب ہوگیا تو آپ نے فرمایا کہ غروب ہوجانے والے سے میں محبت نہیں رکھتا۔ پھر جب چاند کو دیکھا چمکتا ہوا تو فرمایا (تمہارے زعم کے موافق) یہ میرا رب ہے، سو جب وہ غروب ہوگیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر مجھ کو میرا رب (حقیقی) ہدایت نہ کرتا رہے تو میں گمراہ لوگوں میں شامل ہوجاؤں۔ پھر جب آفتاب کو دیکھا چمکتا ہوا تو فرمایا کہ (تمہارے زعم کے مطابق) یہ

میرا رب ہے، یہ تو سب میں بڑا ہے، سو جب وہ
غروب ہوگیا تو آپ نے فرمایا اے قوم! بیشک میں
تمھارے شرک سے بیزار ہوں۔ میں اپنا رُخ اس
(ذات) کی طرف (کرنا تم سے ظاہر) کرتا ہوں جس
نے آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا اور میں شرک کرنے
والوں میں سے نہیں ہوں۔

اس لیے قرآن خصوصیت سے اجرام فلکی کے مشاہدے کی ترغیب دیتا ہے کیونکہ یہ مطالعہ انسان ہی کے فائدے کے لیے ہے:

• ھو الذی جعل الشمس ضیاء والقمر نوراً وقدرہٗ منازل لتعلموا عدد السنین والحساب، ما خلق اللہ ذلک الا بالحق[68]

وہی ہے جس نے سورج کو جگمگاتا بنایا اور چاند کو چمکتا اور اس کے لیے منزلیں ٹھہرائیں کہ تم برسوں کی گنتی اور مہینوں دنوں اور ساعتوں کا حساب جانو۔ اللہ نے اسے نہ بنایا، مگر حق (کہ اس سے اس کی قدرت اور اس کی وحدانیت کے دلائل ظاہر ہوں)

چنانچہ جب آیۂ کریمہ "ان فی خلق السمٰوات والارض واختلاف اللیل والنہار لاٰیات لاولی الالباب[69]" کا نزول ہوا تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

• ویل لمن لاکھا بین لحیتیہ ولم یتفکر فیھا[70]

تباہی ہے اس کے لیے جو اس آیت کریمہ کی منہ سے تلاوت کرتا ہے مگر اس کے معانی و مفہوم پر غور نہیں کرتا۔

اور یہ رجحان علمائے دین میں آخر تک قائم رہا، چنانچہ امام غزالی کا ارشاد ہے:

• من لم یعرف الھیئۃ والتشریح فھو عنین فی معرفۃ اللہ تعالیٰ[71]

جو شخص علم الہیئت اور علم التشریح نہیں جانتا وہ معرفت باری تعالیٰ میں ناقص ہے۔

امام غزالی کے معاصر مقدم حکیم ابوالحسن الزبیری تھے جو مشہور فلسفی عمر خیام کے اُستاد تھے ایک دن وہ عمر خیام کو ہیئت کی مشہور کتاب "المجسطی" پڑھا رہے تھے۔ ایک فقیہ وہاں سے گزرے

اور اُستاد سے پوچھا کیا پڑھا رہے ہو؟ حکیم ابوالحسن نے جواب دیا: آیۂ کریمہ: "افلم ینظروا الی السماء فوقھم کیف بنیناھا"[۲] کی تفسیر بیان کر رہا ہوں۔

اسی طرح قرآن دیگر طبیعیاتی علوم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"ان فی السموات والارض لآیات للمؤمنین وفی خلقکم وما یبث من دابۃ آیات لقوم یوقنون۔ واختلاف اللیل والنہار وما انزل اللہ من السماء من رزق فاحیا بہ الارض بعد موتھا وتصریف الریاح آیات لقوم یعقلون"[۳]۔

آسمانوں اور زمین میں اہل ایمان کے (استدلال کے) لیے بہت دلائل ہیں اور (اسی طرح) خود تمھارے اور ان حیوانات کے پیدا کرنے میں جن کو زمین پر پھیلا رکھا ہے، دلائل ہیں، ان لوگوں کے لیے جو یقین رکھتے ہیں (اسی طرح) یکے بعد دیگرے رات اور دن کے آنے جانے میں اور اس (مادہ) رزق میں جس کو اللہ تعالیٰ نے آسمان سے اُتارا، پھر اس (بارش) سے زمین کو تر و تازہ کیا، اس کے خشک ہوئے پیچھے اور (اسی طرح) ہواؤں کے بدلنے میں دلائل ہیں، ان لوگوں کے لیے جو عقل (سلیم) رکھتے ہیں۔

قرآن کہتا ہے کہ مظاہرِ کائنات میں معرفت باری تعالیٰ کی نشانیوں کے علاوہ غور و فکر کرنے والوں کے لیے اور بھی کچھ ہے کیونکہ کائنات و مافیہا ان کی میراث ہے، اس لیے انھیں اس کی تسخیر کا طریقہ جاننا چاہیے۔

"والارض بعد ذلک دحاھا۔ اخرج منھا ماءھا ومرعاھا۔ والجبال ارساھا۔ متاعاً لکم ولانعامکم"[۴]۔

اور اس کے بعد زمین کو بچھایا (اور بچھا کر) اس کا پانی اور چارہ نکالا اور پہاڑوں کو (اس پر) قائم کر دیا تمھارے اور تمھارے مویشیوں کے فائدہ پہنچانے کے لیے۔

لہٰذا انسان کو "تمتع بالکائنات" کے ساتھ اس عمل الٰہی پر بھی نظر رکھنا چاہیے جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔ قرآن کہتا ہے:

"فلینظر الانسان الی طعامه انّا صببنا الماء صبّا. ثم شققنا الارض شقا. فانبتنا فیها حبا و عنبا و قضبا و زیتونا و نخلا و حدائق غلبا و فاکهة و ابّا متاعا لکم و لانعامکم"[5]

سو انسان کو چاہیے کہ اپنے کھانے کی طرف نظر کرے کہ ہم نے عجیب طور پر پانی برسایا، پھر عجیب طور پر زمین کو پھاڑا، پھر ہم نے اس میں غلہ اور انگور اور ترکاری اور زیتون اور کھجور اور گنجان باغ اور میوے اور چارہ پیدا کیا۔ (بعض چیزیں) تمھارے اور (بعض چیزیں) تمھارے مویشیوں کے فائدے کے لیے)

وہ مظاہر کائنات کے ساتھ حیات حیوانی کے مطالعے پر بھی زور دیتا ہے، کیونکہ یہی اسلام کے مقصد بعثت کی تکمیل کا صحیح راستہ ہے اور اسی کی مدد سے ایمان تک رسائی ہوتی ہے:

"افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت۔ والی السماء کیف رفعت۔ والی الجبال نصبت۔ والی الارض کیف سُطحت۔ فذکر انما انت مذکر"[6]

کیا وہ لوگ اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح (عجیب طور پر) پیدا کیا گیا ہے اور آسمان کو (نہیں دیکھتے) کس طرح بلند کیا گیا ہے اور پہاڑوں کو (نہیں دیکھتے) کہ کس طرح کھڑے کیے گئے ہیں اور زمین کو (نہیں دیکھتے) کہ کس طرح بچھائی گئی ہے۔ تو آپ (بھی ان کی فکر میں نہ پڑیے بلکہ صرف) نصیحت کر دیا کیجیے (کیونکہ) آپ تو صرف نصیحت کرنے والے ہیں۔

اسی طرح وہ تاریخ طبیعی Natural History اور حیوانیات Zoology کے مطالعے پر آمادہ کرتا ہے:

"واللہ خلق کل دابة من ماء فمنهم من یمشی علی بطنه و منهم من یمشی علی رجلین و منهم من یمشی علی اربع۔

اور اللہ (تعالیٰ ہی) نے ہر چلنے والے جاندار کو (بری ہو یا بحری) پانی سے پیدا کیا ہے۔ پھر ان میں بعضے تو وہ (جانور) ہیں جو اپنے پیٹ

یخلق اللہ ما یشاء ان اللہ علی کل شئ قدیر" — کے بل چلتے ہیں اور بعض ان میں وہ ہیں جو دو پیروں پر چلتے ہیں اور بعضے ان میں وہ ہیں جو چار (پیروں) پر چلتے ہیں اور اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے بناتا ہے۔ بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز پر پورا قادر ہے۔

ایک اور مقام پر وہ حیوانات کے عضویاتی Physiological مطالعے کی ہمت افزائی کرتا ہے:

"وان لکم فی الانعام لعبرۃ نسقیکم مما فی بطونہ من بین فرث و دم لبناً خالصاً سائغاً للشاربین" — اور (نیز) تمھارے لیے مویشیوں میں بھی غور درکار ہے (دیکھو) ان کے پیٹ میں جو گوبر اور خون (کا مادہ) ہے اس کے درمیان میں سے صاف اور گلے میں آسانی سے اُترنے والا دودھ (بناکر) ہم تم کو پینے کو دیتے ہیں۔

دوسری جگہ وہ اُڑنے والی مخلوقات کے تحقیقی مطالعے پر اُبھارتا ہے:

"اولم یروا الی الطیر فوقہم صافات و یقبضن، ما یمسکھن الا الرحمٰن، انہ بکل شئی بصیر" — کیا ان لوگوں نے اپنے اوپر پرندوں کی طرف نظر نہیں کی کہ پر پھیلائے ہوئے (اُڑتے پھرتے) ہیں اور کبھی (اسی حالت میں) پر سمیٹ لیتے ہیں۔ بجز (خدائے) رحمٰن کے ان کو کوئی تھامے ہوئے نہیں ہے۔ بیشک وہ ہر چیز کو دیکھ رہا ہے۔

طبیعی علوم کے ساتھ قرآن عقلی علوم کی تحصیل کا بھی حکم دیتا ہے اور علم کلام اور مناظرہ و مباحثہ کی رغبت دلاتا ہے:

"وجادلھم بالتی ھی احسن" — اور ان کے ساتھ اچھے طریقے سے بحث کیجیے۔

فلسفے کے لیے وہ "حکمت" کو زندگی کی قدر اعلیٰ (خیر کثیر) کا مصداق بناتا ہے

"ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیراً" — اور (دیکھیے کہ) جس کو حکمت مل جائے تو اس کو بڑی خیر کثیر مل گئی۔

جہاں تک منطق کا تعلق ہے، خود قرآن کریم کا پیرایۂ بیان اذعانی کے بجائے برہانی ہے اور علم البرہان کے ان قواعد و قوانین کی مراعاۃ پر مشتمل ہے جو فطرت انسانی کے مطالعے سے آج تک دریافت ہوئے ہیں یا آیندہ دریافت ہوں گے جیسا کہ وہ خود کہتا ہے :

"لقد ارسلنا رسلنا بالبینٰت وانزلنا معھم الکتب والمیزان لیقوم الناس بالقسط۔"[۴۲]

ہم نے (اسی اصلاح آخرت کے لیے) اپنے پیغمبروں کو کھلے احکام دے کر بھیجا اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب کو اور انصاف کرنے (کے حکم) کو نازل کیا تاکہ لوگ (حقوق اللہ اور حقوق العباد میں) اعتدال قائم رکھیں۔

علمائے ربانی نے اس "میزان قرآنی" سے استنباط کر کے علم و معرفت کی میزانیں مقرر کی ہیں۔ چنانچہ امام غزالیؒ نے آیۂ کریمہ "وزنوا بالقسطاس المستقیم" جس میں "قسطاس مستقیم" کا ذکر کیا ہے، اس کی تشریح فرماتے ہوئے لکھتے ہیں :

"وہ موازین پنجگانہ ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں نازل فرمایا ہے اور اپنے رسول کو ان سے "وزن کرنا" سکھایا۔ پس جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا اور اللہ تعالیٰ کی میزان سے وزن کیا تو اس نے ہدایت پائی اور جو اس سے گمراہ ہو کر رائے اور قیاس میں بھٹک گیا، وہ گمراہ ہو گیا۔"[۴۳]

قرآن اپنے متبعین سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اپنے اعمال و افکار میں ان قرآنی میزانوں سے کام لیں۔

"وزنوا بالقسطاس المستقیم۔"

اور صحیح ترازو سے تول کر دو۔

اور اس راست اندیشی اور "استقامت فی الفکر" سے بھٹکنے کو وہ ممنوع قرار دیتا ہے۔

"ان لا تطغوا فی المیزان واقیموا الوزن بالقسط ولا تخسروا المیزان۔"[۴۴]

تاکہ تم تولنے میں کمی بیشی نہ کرو۔ اور (حق رسانی) اور انصاف کے ساتھ وزن ٹھیک رکھو۔ اور تول کر گھٹاؤ مت۔

اس تعلیم کا نتیجہ تھا کہ بحث و نظر اور افہام و تفہیم کو اسلامی معاشرے میں شروع ہی سے

مقبولیت حاصل رہی ہے۔ اس کا فطری نتیجہ تھا کہ اکابر علمائے اسلام شروع سے منطق سے واقفیت پر زور دیتے رہے۔ چنانچہ امام غزالیؒ "مقاصد الفلاسفہ" میں فرماتے ہیں:

"واما المنطقیات فاکثرها علی نهج الصواب والخطاء نادر فیها"[۵۵]

رہے منطقی مباحث تو ان میں سے اکثر صحیح وصائب ہوتے ہیں اور ان میں غلطی شاذ و نادر ہی ہوتی ہے۔

یہی نہیں بلکہ حصول سعادت اور تزکیہ روح کے لیے بھی وہ منطق کو ایجابی طور پر ضروری سمجھتے ہیں:

"پس منطق کا فائدہ حصول علم ہے اور علم کا فائدہ ابدی سعادت کا حصول ہے۔ پس جبکہ یہ بات صحیح ہے کہ سعادت کمال نفس بطرف تزکیہ و تحلیہ ذات ہی کے ساتھ رجوع ہوتی ہے تو لامحالہ ماننا پڑے گا کہ منطق بڑے فائدے کی چیز ہے۔"[۵۶]

امام غزالیؒ سے پہلے ابن حزم اندلسی نے ارسطاطالیسی منطق کے متعلق لکھا تھا:

"اور وہ کتابیں جنھیں ارسطو نے حدودِ کلام میں جمع کیا ہے، وہ سب کی سب مکمل کتابیں ہیں جو اللہ عزوجل کی توحید اور قدرت پر دلالت کرتی ہیں اور تمام علموں کی جانچ پڑتال میں بہت زیادہ مفید ہیں۔"[۵۷]

یہی وجہ تھی کہ جو ہیں عہدِ عباسی میں غیر زبانوں سے علوم و فنون کی کتابیں عربی میں منتقل کرنے کی تحریک شروع ہوئی۔ فن منطق کو عربی میں ترجمہ کرنے کی جانب خصوصیت سے توجہ کی گئی اور منطق کے ساتھ شغف غیر معمولی حد تک بڑھ گیا۔

۵۔ اسلام کی بنیادی تعلیم

اسلام کی بنیادی تعلیم محض اتنی ہے کہ

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

یعنی اللہ (رب العزۃ) کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ (تعالیٰ) کے رسول ہیں۔

اس کلمۂ طیبہ کا پہلا جزء یعنی "اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں" ایمان باللہ ہے

اور دوسرا جز یعنی "محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں" "ایمان بالرسالۃ"۔

• "ایمان باللہ" کا ماحصل یہ ہے کہ بندہ اللہ تعالیٰ ہی کو اپنا معبود سمجھے اور صرف اُسی کی عبادت کرے۔ اس تعلیم کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ قرآنی آئیڈیا لوجی کی رو سے یہی "عبادت الٰہی" تخلیق انسانی کا مقصد وحید ہے:

"وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون[۸۸]" اور ہم نے نہیں پیدا کیا جن اور انسان کو مگر اپنی عبادت کے لیے۔

اور اسی مقصد عظیم کے تحقق کے لیے بار بار انبیاء کرام مبعوث ہوتے رہے۔ جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

"وما ارسلنا من قبلک من رسول الا نوحی الیہ انہ لا الٰہ الا انا فاعبدون[۸۹]" اور نہیں بھیجا ہم نے آپ سے (محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے) پہلے کوئی رسول مگر اس کو یہی وحی بھیجی کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، پس میری ہی عبادت کرو۔

اور یہی تعلیم پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر دی:

"یاایہا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون[۹۰]" اے لوگو! عبادت کرو اپنے رب کی جس نے پیدا کیا تم کو اور اُن کو جو تم سے پہلے تھے تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ۔

لیکن قرآن اس "توحید ربوبیت" کی تعلیم کو محض ایک تکوینی حقیقت بتانے ہی پر اکتفا نہیں کرتا۔ یہ ایک تشریعی حقیقت بھی ہے اور ایک حکم قطعی Categorical Imperative کی حیثیت رکھتا ہے، چنانچہ حسب تصریح قرآن حکیم مرد مومن جس طرح اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے مامور ہے، اسی طرح غیر اللہ کی عبادت سے باز رہنے کا اُسے حکم ہے۔ قرآن کہتا ہے:

"وقضیٰ ربک الا تعبدوا الا ایاہ[۹۱]" اور حکم کر چکا تیرا رب کہ نہ پوجو اس کے سوا۔

اور یہ غیر اللہ کی عبادت (شرک) اور اللہ کے سوا کسی دوسرے کے آگے سر جھکانا اسلامی نظام اقدار میں اتنا بڑا گناہ ہے کہ جز ناقابل عفو و درگذر ہے۔ قرآن کہتا ہے:

"ان اللہ لایغفر ان یشرک بہ ویغفر مادون ذٰلک لمن یشاء ومن یشرک باللہ فقد افتریٰ اثماً عظیماً"[۹۲]

بیشک اللہ نہیں بخشتا اس کو جو اس کا شریک ٹھہرائے۔ اس کے سوا جس کو چاہتا ہے بخش دیتا ہے اور جس نے شریک ٹھہرایا اللہ کا وہ سخت گمراہ ہوا۔

یہ "توحید ربوبیت" اسلام کی تعلیمات کا سنگ بنیاد ہے اور یہی "توحید ربوبیت" اسلامی ثقافت اور اسلامک کلچر کا اصل الاصول ہے یعنی : "اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں"۔ بالفاظ دیگر اللہ رب العزۃ کے سوا انسان کا کوئی آقا نہیں، سب اس کے محکوم ہیں۔ وہ کائنات کی سب سے افضل اور اشرف مخلوق ہے، جیسا کہ قرآن کہتا ہے :

"ولقد کرمنا بنی آدم"[۹۳]

اور ہم نے عزت دی ہے آدم کی اولاد کو۔

دنیا میں اشرف المخلوقات ہونے کا یہ احساس اس کی اخلاقی برتری اور خودی و خودداری کا ضامن ہے۔ دنیا کی ہر چیز اس کے لیے پیدا کی گئی ہے :

"ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً"[۹۴]

(خدا) وہی ہے جس نے زمین میں جو کچھ ہے سب تمھارے واسطے پیدا کیا۔

"وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون"[۹۵]

اور ہم نے نہیں پیدا کیا جن اور انسان کو مگر اپنی عبادت کے لیے۔

اسی تعلیم کا منطقی نتیجہ تھا کہ پیروانِ اسلام کائنات کے سامنے بھکاری کی حیثیت سے نہیں بلکہ فاتح کی حیثیت سے پہنچے تاکہ فطرت کی ظاہر اور پوشیدہ قوتوں کو تسخیر کر کے اپنے مقاصد کے مطابق استعمال کریں۔ اسی کا نام تسخیر کائنات ہے، جس کے لیے قرآن بار بار ہمت افزائی کرتا ہے۔ اس کی تفصیل اوپر مذکور ہو چکی ہے۔

اور اسی "تسخیر کائنات" اور "ارض و سما" کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت کا نام "علم طبیعی" اور "نیچرل سائنس" ہے جس کا محرکِ حقیقی "توحید ربوبیت" پر ایمان ہے۔

اسلام کی بنیادی تعلیم کا دوسرا جزو "ایمان بالرسالۃ" ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ "محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں"

ایسے جو کچھ آپ نے فرمایا، وہ حق ہے اور جس بات کے کرنے کا حکم دیا، وہ اسی طرح واجب التعمیل ہے، جس طرح احکام الٰہی کی بجا آوری۔ چنانچہ قرآن کریم جہاں اللہ تعالیٰ کے احکام کی بجا آوری کا حکم دیتا ہے، وہیں فرمودات نبوی کی بجا آوری پر بھی مامور کرتا ہے: "اطیعوا اللّٰہ و اطیعوا الرسول" کے فرمان واجب الاذعان سے قرآن حکیم کے صفحات معمور ہیں اور خدا و رسول کے احکام کی بجا آوری اسلام کا حکم ناطق ہے، جس میں کسی کوتاہی کی گنجایش نہیں ہے، چنانچہ قرآن کہتا ہے:

"وما کان لمومن ولا مومنۃٍ اذا قضی اللّٰہ ورسولہ امراً ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم ومن یعص اللّٰہ و رسولہ فقد ضل ضلالاً مبینا"[۹۶]	اور نہ کسی مسلمان مرد نہ مسلمان عورت کو حق پہنچتا ہے کہ جب اللہ و رسول کچھ فرما دیں تو انھیں اپنے معاملہ کا کچھ اختیار رہے اور جو حکم نہ مانے اللہ اور اس کے رسول کا وہ بے شک صریح گمراہی میں پڑا۔

اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیرؤوں کو جس طرح اللہ تعالیٰ کی عبادت اور نیکوکاری اختیار کرنے اور برائیوں سے باز رہنے کا حکم دیا ہے، اسی طرح ان کو یہ بھی حکم دیا ہے کہ خود کو اوصاف حمیدہ سے متصف کریں۔ اور ان اوصاف حمیدہ کے چندن ہار میں واسطۃ العقد (بیچ کا بڑا موتی) علم و حکمت ہے۔ لہٰذا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیروؤں کو حکم دیا کہ وہ علم حاصل کریں ہر چند کہ اس کے حاصل کرنے کے لیے انتہائی مشقت حتیٰ کہ اقصائے عالم کا سفر ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔

"اطلبوا العلم ولو کان بالصین"	علم کو تلاش کرو خواہ وہ چین (اقصائے عالم) ہی میں کیوں نہ دستیاب ہو۔

پھر اس "حکم ناطق" Categorical Imperative کو مزید موکد بنانے کے لیے اس ارشاد کو "فریضہ" کے لفظ سے تعبیر کیا، جس میں کوتاہی کی کوئی گنجایش ہی نہیں ہے۔

"طلب العلم فریضۃٌ علیٰ کل مسلم ومسلمۃ"	علم کو طلب کرنا ہر مسلمان مرد اور ہر مسلمان عورت پر فرض ہے۔

یہی نہیں بلکہ آپ نے فرمادیا کہ علم وحکمت مردمومن کی متاع گم گشتہ ہیں۔ جہاں ملیں وہ ان کے لے لینے کا دوسروں کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے:

"کلمۃ الحکمۃ ضالۃ المؤمن اینما وجدھا فھو احق بھا"۹۷

شمع رسالت کے پروانوں کو جو اپنے ہادی برحق کے حکم پر گردن کٹانا سعادتِ دارین کا باعث سمجھتے تھے، اس حکم کی تعمیل میں کیا پس وپیش ہوسکتا تھا۔ لہٰذا زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ وہ قوم جس کے آباء واجداد مشرف باسلام ہونے سے پہلے "جہل" پر فخر ومباہات کیا کرتے تھے، علم وحکمت کے خزانوں کی امین بن گئی۔

غرض ایک جانب "توحید ربوبیت" کی تعلیم (ایمان باللہ) کا مقتضا جو اسلامی تعلیمات کا اصل الاصول ہے اور دوسری جانب پیغمبر اسلام کا حکم ناطق (ایمان بالرسالۃ) کا تقاضا کہ "علم وحکمت حاصل کرو" نفسیاتی طور پر ان عوامل کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُمت مسلمہ کا اجتماعی ذہن شروع ہی سے علم وحکمت کے حصول پر مرکوز ہوگیا۔

ریگ زارِ عرب کے نیم متمدن بادیہ نشینوں نے جو اسلام سے پہلے اجتماعی زندگی کے تصور سے بھی ناآشنا تھے، اسلام کا حلقہ بگوش ہونے کے بعد تھوڑے ہی عرصے میں معمورۂ عالم کے ایک بہت بڑے حصہ میں منظم سلطنت قائم کرلی۔ بے شک یہ تاریخ کا بہت بڑا اُعجوبہ ہے۔ مگر اس سے بھی عظیم تر اُعجوبہ جس کا راز خود اسلام کی تعلیم میں مضمر ہے، یہ ہے کہ وہ قوم جس کا امتیازی وصف اسلام سے پہلے "جاہلیۃ" تھا، مشرف باسلام ہونے کے بعد قلیل عرصے ہی میں مشرق ومغرب کے علمی خزانوں کی وارث ہوگئی۔

اور اگر ماضی میں ایسا ہوا تو مستقبل میں بھی کیوں نہ ہو۔

مصادر ومراجع:

۱۔ قاضی صاعد اندلسی: طبقات الامم۔ ۶۸

۲۔ ایضاً۔ ۷۰

۳۔ عبدالرحمٰن الصوفی: کتاب صور الکواکب۔ ۷

"وجدت فی الانواء کتبا کثیرۃ اتمہا و اکملہا فی فنہ کتاب ابی حنیفۃ الدنیوری فانہ یدل علی معرفۃ تامۃ بالاخبار الواردۃ عن العرب فی ذلک و اشعارھا و اسجاعھا فوق معرفۃ غیرہ ممن الفوا الکتب فی ھذا الفن"

(مجھے علم الانواء میں بہت سی کتابیں ملیں بگر ان میں سب سے زیادہ مکمل ابوحنیفہ دنیوری کی کتاب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُسے ان روایات کے اوپر جو اس باب میں عربوں سے منقول ہیں اور جو اشعار و اسجاع اس باب میں ان سے مروی ہیں دوسرے مصنفین کتب انواء سے زیادہ معرفت تامہ حاصل تھی۔)

۴۔ ابن قتیبہ : کتاب الانواء

۵۔ ابوریحان البیرونی : الآثار الباقیہ عن القرون الخالیہ۔

۶۔ طبقات الامم ۔ ۷۰

۷۔ ابن خلدون : مقدمہ۔ ۲۴۳

۸۔ کرسٹن سین : ایران بعہد ساسانیان ۔ ۴، ۵

۹۔ ابن خلدون : مقدمہ۔ ۵۲۶

۱۰۔ طبقات الامم۔

۱۱۔ ولہلم نیسل : مختصر تاریخ فلسفہ یونان

12. Thilly :— History of Philosophy P. 118

۱۳۔ مختصر تاریخ فلسفہ یونان

14. Thilly :— History of Philosophy P. 118

15. Ibid, p. 118

17. Thilly : History of Philosophy, p. 118

19. Thilly : History of Philosophy, p. 119
20. Weber : History of Philosophy, p. 142
21. Thilly : History of Philosophy, p. 119
22. Crafton Milne : History of Egypt under Roman Rule, p. 95

۲۴۔ عیون الانباء فی طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ : جلد ثانی ۔ ص ۱۳۵)

25. M. De. Wulf: Scholasticism Old and New, p. 6
26. Ibid, p. 5
27. Ibid, p 4
28. M. De. Wulf : Medieval Philosophy, p. 223
29. Ibid, p. 21
40. Thilly : History of Philosophy, p. 132
31. Draper : History of Intellectual Development of Europe, vol. II. p. 42.
32. Ibid, p. 42
33. Ibid, p. 30
34. Ibid, p. 36
35. Arnold : Legacy of Islam, p. 377
36. Draper : History of Intellectual Development of Europe, vol. II. p. 36
37. Ibid, p. 30
38. Arnold: Legacy of Islam, p. 375
39. F. Cajosi : History of Mathematics, p. 112
40. ibid, p. 111
41. Ibid, 116
42. ibid, p. 112
43. ibid, p. 102
44. ibid, p. 112
45. Ibid, 112
46. Thilly : History of Philosophy, p. 163
47. Ibid, p. 162

۴۸۔ الزمر ۔ ۹
۴۹۔ حجرات ۔ ۱۳
۵۰۔ فاطر ۔ ۲۸
۵۱۔ آلِ عمران ۔ ۱۶۴
۵۲۔ بقرہ ۔ ۲۶۹
۵۳۔ بقرہ ۔ ۳۱ ۳۲۰
۵۴۔ توبہ ۔ ۳۱
۵۵۔ اعراف ۔ ۱۵۷
۵۶۔ علق ۔ ۱
۵۷۔ علق ۔ ۳، ۴، ۵
۵۸۔ وہلم نیسل : مختصر تاریخ فلسفۂ یونان ۔ ۲۳
۵۹۔ لقمان ۔ ۲۰
۶۰۔ جاثیہ ۔ ۱۲
۶۱۔ جاثیہ ۔ ۱۳
۶۲۔ بقرہ ۔ ۲۹
۶۳۔ یونس ۔ ۱۰۱
۶۴۔ اعراف ۔ ۱۸۵
۶۵۔ عنکبوت ۔ ۲۰
۶۶۔ عنکبوت ۔ ۱۹

۶۷- انعام۔ ۷۶ لغایت ۷۹
۶۸- یونس۔ ۵
۶۹- آلِ عمران۔ ۱۹۰
۷۰- امام الدین الریاضی: التصریح فی شرح التشریح ۲
۷۱- ایضاً ۲
۷۲- " "
۷۳- جاثیہ۔ ۳ لغایت ۵
۷۴- نازعات۔ ۳۰ لغایت ۳۳
۷۵- عبس۔ ۲۴ لغایت ۳۲
۷۶- غاشیہ۔ ۱۷ لغایت ۲۱
۷۷- نور۔ ۴۵
۷۸- نحل۔ ۶۶
۷۹- ملک۔ ۱۹
۸۰- نحل۔ ۱۲۵
۸۱- بقرہ۔ ۳۷۰
۸۲- حدید۔ ۲۵
۸۳- غزالی: قسطاس المستقیم مشمولہ "الجواہر الغوالی من رسائل الامام حجۃ الاسلام الغزالی۔ ۱۵۷
۸۴- الرحمٰن۔ ۸-۹
۸۵- غزالی: مقاصد الفلاسفہ۔ ۳
۸۶- " " "
۸۷- ابن حزم: کتاب الملل والنحل الجزء الثانی۔ ۹۵
۸۸- ذاریات۔ ۵۶
۸۹- انبیاء۔ ۲۵
۹۰- بقرہ۔ ۲۱
۹۱- اسراء۔ ۲۳
۹۲- نساء۔ ۴۸
۹۳- اسراء ۷۰
۹۴- بقرہ۔ ۲۹
۹۵- ذاریات۔ ۵۶
۹۶- احزاب۔ ۳۶
۹۷- جامع الترمذی۔

(اسلام اور عصر جدید، جنوری ۱۹۷۳ء، ۱/۵)

یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ

۱۔ یونانی جاننے والے مترجمین "یونانی علوم مسلمانوں میں کس طرح منتقل ہوئے"؛ یہ ایک دلچسپ سوال ہے۔

مستشرقین نے اپنے قومی تفوق کے ادعا کی بنا پر یونانی علم و حکمت اور "مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں کے درمیان شامی عیسائیوں کو وسیط قرار دیا ہے: یعنی مسلمانوں نے علوم و فنون کی ترقی میں جو خدمات شائستہ بھی انجام دی ہوں، اصلاً وہ شامی عیسائیوں ہی کے شاگرد تھے۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ اس مفروضہ کے مقدمات سطحی ہیں اور مستشرقین کا استدلال سا منطقی تنقید کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتا۔

اس کے مقابلے میں مسلمان مورخین نے یونانی علم و حکمت کے مسلمانوں میں منتقل ہونے کی جزئیات و تفصیلات اسلامی تواریخ میں قلمبند کی ہیں اگرچہ منتشر طور پر۔ ان کا ماحصل یہ ہے کہ یونانی علوم مسلمانوں میں تین راستوں سے داخل ہوئے :-

(ا) طبقہ کتاب و دہیران کے ذریعے جو اکثر حالات میں نومسلم ایرانی تھے۔

(ب) خلفاء و امراء کی تشجیع و تشویق اور سرپرستی میں پیشہ ور مترجمین کے ذریعے جو یا تو عراق اور جندی ساپور کے مناظرہ تھے یا حران کے صابئی۔

(ج) اسکندریہ کے مدرسہ فلاسفہ کے مشائی معلمین کے ذریعے جو تیسری صدی کے آخر میں انطاکیہ و حران ہوتے ہوئے بغداد پہنچ گئے تھے۔

اس کی تفصیلی کیفیت "یونانی منطق کے قدیم عربی تراجم"[1] اور "فارابی کی منطق"[2] میں مذکور ہے۔ اس سلسلے میں جو کچھ کہا گیا اس کا ماحصل تو وہی مستشرقین کے محررہ بالا مفروضہ کی تفصیل و تبسیط ہے جس پر تبصرہ مستشرقین کے مفروضہ کی تنقید میں کیا جائے گا مگر اس ضمن میں ایک عجیب بات دیکھنے میں آئی جس کا منشار حسب ذیل ہے۔

"مسلمان علمار فارسی سے مختلف اسباب کی بنا پر براہِ راست واقف تھے۔ قدیم رومی زبان کے جاننے والوں کا ذکر بھی خال خال کتبِ تراجم میں نظر سے گذرا ہے۔ لیکن یونانی کے جاننے والے علمار کا تذکرہ شاید نظر سے نہیں گزرا۔"

اس خیال کی اور اسی طرح دوسرے خیالات کی تائید میں ابن الندیم، ابن القفطی، ابن ابی اُصیبعہ وغیرہ کا حوالہ دیا گیا ہے:۔

"الفصل، فہرست ابن ندیم، تاریخ الحکماء، عیون الانباء اور دوسری تراجم و تاریخ کی کتابوں سے بھی اس رائے کی تائید میں مدد ملتی ہے۔"

لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ ان مآخذ و مصادر کے مطالعہ کی یا تو زحمت نہیں فرمائی گئی یا فرمائی گئی تو ان کی تصریحات کو اس درجہ ناقابلِ اعتنار سمجھا گیا گویا نہ ہونے کے برابر ہیں۔ (اس کی تفصیل آگے آرہی ہے)

(۱) اُصولاً یہ امر قابلِ غور ہے کہ جو یونانی علوم مسلمانوں میں منتقل ہوئے وہ صرف فلسفہ اور طب ہی میں منحصر نہ تھے۔ اُن کا بڑا حصہ ریاضیات پر مشتمل تھا۔ پھر ریاضیات میں مشغولیت عملی اذہان کا حصہ ہے اور سریانی علمار [شامی عیسائی] جنہیں یونان اور اسلام کے درمیان وسیط قرار دیا جاتا ہے، مذہبی موشگافیوں میں مشغول تھے۔ انھیں ان Exact Sciences کے مطالعہ کی فرصت کہاں۔

اس بات کی تائید قدیم سریانی ادب کی تواریخ سے ہوتی ہے۔ سریانی ادب کی

---

[1] معارف اعظم گڈھ بابت اپریل مئی جون جولائی ۱۹۵۶ء [2] معارف اعظم گڈھ بابت نومبر دسمبر ۱۹۵۶ء جنوری فروری مارچ اپریل ۱۹۵۷ء

تاریخوں میں منطق، فلسفہ، طب اور دیگر عرفانی علوم Occult Sciences کے تراجم وتصانیف کا ذکر ہے مگر ہندسہ و ہیئت کی کسی مہتم بالشان کتاب [مثلاً اُصول اقلیدس، مخروطات، اُبلونیوس وغیرہ] کے سریانی ترجمہ کا پتہ نہیں چلتا۔ اس سلسلے میں دو باتیں قابل لحاظ ہیں

(۱) مشرقی (سریانی بولنے والے) عیسائیوں کو خواہ وہ نسطوری ہوں یا یعقوبی منطق و فلسفہ سے براہ راست کوئی دلچسپی نہ تھی بلکہ وہ ان علوم کو اپنے مذہبی معتقدات و فرقہ وارانہ مواقف کی تائید و تشبیہ کے لئے سیکھتے تھے اور چوں کہ نسطوری تعلیمات دوسرے مسیحی فرقوں کے برخلاف زیادہ قرینِ عقل تھیں اس لئے ان کی تائید و تشیید کے لئے نساطرہ یونانی فلسفے سے مدد لیتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ ہر نسطوری مبلغ جس طرح مسیحیت کا مبشر تھا اُسی طرح یونانی فلسفہ کا معلم بھی تھا۔ اس طرح ارسطو کی بہت سی کتابیں اور ان پر بعد کے مفسرین نے جو تعلیقات لکھی تھیں سریانی زبان میں منتقل ہوئیں۔ اس نسطوری ترجمہ کی تحریک کا آغاز پانچویں صدی مسیحی میں "ایباس" نے کیا جس نے سب سے پہلی مرتبہ فرفوریوس کی ایساغوجی کا سریانی میں ترجمہ کیا تھا۔[۱]

بومشترک Baumstraek کی "تاریخ ادب سریانی" سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرق قریب (میسوپوٹامیہ۔ سریا اور مغربی ایران) میں طب کی تعلیم کا رواج نہ تھا۔ طب کی تعلیم صرف اسکندریہ کے مدرسہ کے ساتھ مخصوص تھی جہاں یعاقبہ Monophysites کا غلبہ تھا نسطوری علماء علی العموم علوم فلسفیہ ہی کے ساتھ اعتنا برتتے تھے۔ وہ یونانی فلاسفہ کی کتابوں، بالخصوص ارسطاطالیسی منطق اور اس کی شروح کو یونانی سے سریانی میں منتقل کیا کرتے تھے۔[۲]

بعد میں یعقوبی عیسائیوں نے بھی منطق و فلسفہ کے ساتھ اعتنا شروع کر دیا اور اُن کے مشاہیر علماء نے بھی فلسفہ و حکمت کی کتابوں کا سریانی میں ترجمہ کرنا شروع کیا۔ ان میں

---

[۱] معارف جون ۱۹۵۹ء صفحہ ۴۳۴ [۲] ایضاً ص ۴۳۴

سرجیوس راس علینی زیادہ مشہور ہے۔ اسی طرح نسطوری علماء نے طب کے ساتھ اعتنا شروع کیا اور غالباً یہ اعتنا خسرو انوشرواں (۵۳۱ - ۵۷۲) کے عہد میں جندی سابور کے مدرسہ کے قیام کے بعد بہت زیادہ بڑھ گیا چنانچہ صدر اسلام میں جندی سابور کے مدرسہ طب اور اُس کے بیمارستان پر یہی نسطوری علماء چھائے ہوئے تھے۔ انھیں کو عباسی خلفاء نے بلا کر اپنا معالج خصوصی مقرر کیا اور انھیں کے ذریعے طب کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہوئیں۔

لیکن ریاضیات [بالخصوص ریاضیات اعلیٰ) کے ساتھ سریانی بولنے والے مسیحیوں میں کسی دلچسپی کا اظہار نہیں ملتا۔

(ب) عہدِ حاضر میں محققین نے ریاضی وہیئت کی جن قدیم ادبیات عالیہ کو ایڈٹ کیا ہے اُن کے مقدموں میں ان کتابوں کے قدیم مخطوطات نیز مختلف زبانوں میں اُن کے تراجم کا بھی تفصیلی گوشوارہ دیا ہے۔ مثلاً ٹی۔ ایل۔ ہیتھ T.L. Heath نے اصول اُقلیدس کا ایک بہت اچھا ایڈیشن مرتب کیا ہے اس کے مقدمہ میں انھوں نے اقلیدس کے ان تمام تراجم کا ذکر کیا ہے جو مختلف زبانوں عربی، لاطینی، انگریزی، فرانسیسی، جرمن وغیرہ میں ہوئے ہیں مگر کسی سریانی ترجمہ کا ذکر نہیں کیا[1]۔ کوئی اور مصنف بھی اصول اقلیدس کے کسی سریانی ترجمہ کا حوالہ نہیں دیتا۔ اس لئے وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ سریانی زبان میں اصول اقلیدس کا ترجمہ نہیں ہوا۔ اسی طرح بارھویں صدی مسیحی سے پیشتر اُصول اُقلیدس کے لاطینی ترجمہ کا بھی پتہ نہیں چلتا۔ اُقلیدس کا قدیم ترین لاطینی ترجمہ جو عرصے تک رومن دنیا میں مقبول رہا بوتھیوس Boethius سے منسوب کیا جاتا تھا مگر یہ اُصول اُقلیدس کے ابتدائی مقالوں کی تلخیص تھی[2]۔ کامل اُقلیدس کا لاطینی میں ترجمہ پہلی بار بارہویں صدی مسیحی میں ہوا[3] حالانکہ اس سے پہلے عربی میں اُقلیدس کے کم و بیش پانچ ترجمے ہو چکے تھے [اور واقعہ تو یہ ہے کہ اُقلیدس کے یہ لاطینی تراجم براہِ راست یونانی سے نہیں بلکہ عربی ترجمے سے ماخوذ تھے]

---

[1] Thirteen Books of Euclid Vol I Introduction [2] ایضاً جلد اول ص ۹۲
[3] ایضاً جلد اول ص ۹۳

غرض جس وقت مسلمانوں میں اُقلیدس کا ترجمہ ہوا دنیا میں نہ اُصولِ اُقلیدس کا سریانی ترجمہ موجود تھا نہ لاطینی ترجمہ۔ اسی طرح یونانی ہندسہ و ہیئت کی دیگر ادبیاتِ عالیہ کے سریانی یا لاطینی تراجم بھی نہیں ہوئے تھے۔

مگر یونانی علوم کی پہلی کتاب جو عربی میں ترجمہ ہوئی وہ اصولِ اُقلیدس تھی۔ ابن خلدون لکھتا ہے۔

"وکتاب اُقلیدس ...... اول ما ترجم من کتب الیونانیین فی الملۃ ایام ابی جعفر المنصور"[1]

اُصول اقلیدس یونانی کتابوں میں سب سے پہلی کتاب ہے جس کا خلیفہ منصور عباسی کے زمانہ میں عربی میں ترجمہ ہوا۔

اس کے بعد ہارون الرشید [۱۷۰ - ۱۹۳ ہجری] کے زمانہ میں برامکہ کی سرپرستی کے اندر حجاج بن یوسف بن مطر نے پوری اقلیدس (۱۳ مقالے) کا ترجمہ کیا۔ جدید تحقیقات نے ثابت کیا ہے کہ حجاج بن یوسف کا ترجمہ اقلیدس حرف بحرف یونانی اصل کی عربی نقل ہے۔

ظاہر ہے کہ منصور عباسی کے زمانہ کے ترجمہ اُقلیدس یا حجاج کے تراجم اُقلیدس [نقل ہارونی اور نقل مامونی] کی اصل نہ سریانی ہے نہ لاطینی۔ اس لئے یقیناً یہ ترجمے براہِ راست یونانی سے ہوئے تھے اور اس کے بعد یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے کہ عہدِ منصوری کا مترجم اُقلیدس اور حجاج بن یوسف بن مطر یونانی زبان بہت اچھی طرح جانتے تھے۔

تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں اسحٰق بن حسین نے از سرِ نو اُقلیدس کا عربی میں ترجمہ کیا اور ثابت بن قرہ نے اس پر اصلاح دی۔ ٹی۔ ایل۔ ہیتھ نے موکد طور پر اس بات کی تصریح کی ہے کہ اسحٰق نے براہِ راست یونانی سے ترجمہ کیا تھا۔ نیز ثابت بن قرہ نے اُقلیدس کے متعدد یونانی نسخوں کو سامنے رکھ کر اس پر اصلاح دی تھی:-

There seems no doubt that Ishaq, who must have known Greek as well as his father, made his translation direct from the Greek.... .... Thabit undoubtedly consulted Greek Mss. for the Purpose of

---

[1] مقدمہ ابن خلدون ص۴۱۹

his revision. This is expressly stated in a marginal note by a Hebrew version of the Elements made from Ishaq.[۱]

[اس بات میں کوئی شک معلوم نہیں دیتا کہ اسحٰق نے جو اپنے باپ کی طرح یونانی زبان جانتا تھا، اپنا ترجمہ براہِ راست یونانی سے کیا تھا ...... بلاشبہ ثابت نے اس ترجمہ کی اصلاح کے واسطے یونانی نسخوں سے مراجعہ کیا تھا۔ اسحٰق کے ترجمۂ اُقلیدس سے عبرانی زبان میں جو ترجمہ کیا گیا تھا اُس کے حاشیہ میں اس بات کو صاف صاف بیان کیا گیا ہے]

لیکن اُقلیدس کا وہ عبرانی ترجمہ ہمارے سامنے نہیں ہے اور نہ اُس تک رسائی کا بظاہر امکان ہے۔ مگر محقق طوسی کی تحریر اُقلیدس موجود ہے محقق نے نویں مقالے کی اکتیسویں[۳۱] شکل کے آخر میں حسب ذیل نوٹ دیا ہے :-

"یروی عن ثابت ان ھذا الشکل والذی قبلہ لم یکونا فی النسخ الیونانیۃ"[۲]	ثابت بن قرہ سے روایت ہے کہ یہ شکل اور اس سے پہلے والی شکل (مقالہ تاسعہ کی تیسویں اور اکتیسویں شکلیں) یونانی نسخوں میں نہیں تھیں۔

غرض اُصولِ اُقلیدس کے یہ ترجمے براہِ راست یونانی اُقلیدس سے ہوئے تھے [اُقلیدس کے مزید تراجم کا ذکر آگے آرہا ہے] یہی حال مخروطات، متوسطات اور ریاضی و ہیئت کی دوسری کتابوں کا ہے جو یونانی اصل ہی سے ترجمہ ہوئی تھیں۔ اس لئے ان کے مترجمین یقیناً یونانی زبان جانتے تھے۔ پھر ان کتابوں کے جو عربی تراجم آج موجود ہیں وہ یونانی اصلوں سے سرمو مختلف نہیں ہیں۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ ان کتابوں کے مترجم نہ صرف یہ کہ یونانی زبان سے شناسا تھے بلکہ اُس کے جید عالم بھی تھے۔ (اس بات کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے کہ اُس زمانہ کے علمی حلقوں میں یونانی زبان و ادب جاننے کا بہت زیادہ رواج تھا)

(۲) منطق میں بھی سریانی زبان کے اندر صرف فرفوریوس کی ایساغوجی اور ارسطو کی

---

[۱] Thirteen Books of Euclid Vol I pp. 75, 76 [۲] تحریر اُقلیدس مطبوعہ طہران ص ۱۲۲

آٹھ کتابوں میں سے ڈھائی تین کتابیں ترجمہ ہوئی تھیں لیکن چوتھی صدی ہجری میں ارسطو کی باقی منطقی کتابوں کا بھی عربی میں ترجمہ ہوا۔ ان پر شروح تفاسیر لکھی گئیں۔ نیز منطق کی اور کتابوں کے بھی ترجمے ہوئے۔ ظاہر ہے یہ عربی تراجم مستقلاً سریانی تراجم پر مبنی نہیں تھے بلکہ یونانی سے براہِ راست یا بالواسطہ ماخوذ تھے۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(الف) مسیحیت اور منطق پر پابندی | چوتھی صدی مسیحی میں مسیحیت رومن سلطنت کا مملکتی مذہب قرار پائی۔ مسیحی پیشواؤں نے نہ صرف قدیم مذاہب کے پیروؤں کو اپنے تعصب وعناد کا شکار بنایا بلکہ علم و حکمت کے تعلیم و تعلّم پر بھی پابندی لگائی۔ منطق کی تعلیم کا بڑا حصہ ممنوع قرار پایا۔ اس کی تفصیل ابن ابی اُصیبعہ نے خود فارابی سے نقل کی ہے:۔

جاءت النصرانیہ	نصرانیت کا زمانہ آیا ..... تمام مذہبی پیشوا
واجتمعت الاساقفہ وتشاوروا	جمع ہوئے اور مشورہ کیا کہ اس تعلیم سے کتنا
فیما یترک من ھذا التعلیم وما	حصہ باقی رکھا جائے اور کتنا مسترد کر دیا جائے
یبطل فرأوا ان یعلم من کتب	پس یہ رائے قرار پائی کہ منطق کی کتابوں میں
المنطق الی آخر الاشکال الوجودیۃ	سے "اشکال وجودیہ" کے اختتام تک تعلیم
ولا یعلم ما بعدہ لانھم رأوا	دی جائے اور اس کے بعد کے مباحث نہ پڑھائے
ان فی ذلک ضررًا علی النصرانیۃ	جائیں کیوں کہ ان کی رائے میں اس سے نصرانیت
..... الی ان کان الاسلام	کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا ..... یہاں
بعد مدۃ طویلۃ	تک کہ عرصۂ دراز کے بعد اسلام کا زمانہ آیا
وکان الذی یتعلم فی ذلک الوقت	..... اور اس وقت تیسری صدی ہجری
الی آخر الاشکال الوجودیۃ"[1]	کے آخر میں "اشکال وجودیہ" کے اختتام
	تک تعلیم کا رواج تھا۔

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اُصیبعہ جلد ثانی ص۱۳۵

اور اس کے بعد کی منطق تعلیم ممنوع تھی اور " الجزء الذی لا یقرأ " کہلاتی تھی۔ فارابی کہتا ہے۔

" وکان یسمی ما بعد الاشکال الوجودیۃ الجزء الذی لا یقرأ" [1] اور اشکال وجودیہ کے بعد کا حصہ " الجزء الذی لا یقرأ " کہلاتا تھا۔

فارابی کی اس روایت کی تصدیق میں ڈاکٹر ماکس مایر ہوف Max Meyerhof نے اپنے مشہور مقالہ " اسکندریہ سے بغداد تک " کے اندر رینان Renan اور اسٹینشنیڈر Steinschneider کا حوالہ دیا ہے جو کہتے ہیں کہ ارغانون یا منطق کے سریانی تراجم ہمیشہ تحلیلات اولی [انالوطیقا] کی ساتویں فصل پر ختم ہو جاتے ہیں۔ نیز پانچویں صدی سے جب کہ نسطوری ترجمہ کی تحریک کا آغاز ہوا [یعنی پربوس انطاکی کے زمانہ سے] تحلیلات اولی [کتاب القیاس] کے سوا نہ اور کچھ ترجمہ ہوا نہ کسی اور کتاب کی تفسیر لکھی گئی۔ یہی انداز یعقوبی Monophysites فرقے کے علماء مثلاً جورجیوس اسقف العرب وغیرہ کا بھی رہا۔ وہ بھی اس جزء کے علاوہ نہ کسی اور چیز کی شرح کرتے ہیں نہ ترجمہ [2]۔

اسی رسم پر فارابی کے زمانہ تک مسلمان مترجمین ومفسرین کتب منطق نے عمل کیا۔ ابتدائی تین صدیوں میں قاطیغوریاس Categorias باری ارمینیاس Peri Hermenias اور انالوطیقا اولی Prior Analytica کے ترجمے ہوتے، تلخیصیں لکھی گئیں، جوامع تیار ہوئیں اور شروح وتفاسیر لکھی گئیں مگر بعد کی پانچ کتابوں ابودیقطیقا (کتاب البرہان) طوبیقا (کتاب الجدل) سوفسطیقا (کتاب الحکمۃ المموھۃ) ریطوریقا (کتاب الخطابۃ) اور ابوطیقا (کتاب الشعر) کے ساتھ کسی نے اعتنا نہیں کیا۔ قاطیغوریاس کے مروجہ نسخہ کو حنین بن اسحٰق نے عربی میں ترجمہ کیا باری ارمینیاس کو اس کے بیٹے اسحاق نے باپ کے سریانی ترجمہ سے عربی میں نقل کیا اور انالوطیقا کو تیادورس نے عربی میں ترجمہ کیا اور حنین نے اس پر اصلاح دی۔

---

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد ثانی ص ۱۳۵ [2] التراث الیونانی ص ۴۴-۴۵

غالباً یہ عربی تراجم سریانی سے ہوئے اگرچہ اس سے پہلے دوسری صدی کے ربع ثالث میں سلما نے حرانی نے ان تینوں کتابوں اور فرفوریوس کی ایساغوجی کا براہ راست یونانی سے ترجمہ کیا تھا۔[1]

(ب) رسم قدیم سے بغاوت | منطق تعلیم کی رسم قدیم کے خلاف سب سے پہلے فارابی نے بغاوت کی اور اُس نے اصرار کر کے اپنے اُستاد یوحنا بن حیلان سے کتاب البرہان بھی پڑھی۔ اس کے بعد مسلمانوں میں " الجزء الذی لا یقرأ " کے پڑھنے پڑھانے کا بھی رواج ہو گیا۔ ابن ابی اُصیبعہ نے لکھا ہے :۔

" قال ابو نصر الفارابی عن نفسه انه تعلم من یوحنا بن حیلان الی آخر کتاب البرهان ... وصار الرسم بعد ذلک حیث صار الامر الی معلمی المسلمین ان یقرء من الاشکال الوجودیة الی حیث قدر الانسان ان یقرء "[2]	ابو نصر فارابی نے اپنے متعلق لکھا ہے کہ اُس نے یوحنا بن حیلان سے کتاب البرہان کے خاتمہ تک پڑھا ..... پھر جب منطق کی تعلیم مسلمان معلّمین فلسفہ میں آئی تو یہ رسم ہو گئی کہ طالب علم اشکال وجودیہ کے بعد (الجزء الذی لا یقرأ سے) جس قدر حصہ پڑھ سکتا ہو پڑھ لے۔

چنانچہ سب سے پہلے تیسری صدی میں حنین بن اسحٰق اور اُس کے بیٹے اسحٰق بن حنین نے ابوذیقطیقا کو سریانی میں ترجمہ کیا اور اس سریانی ترجمہ سے فارابی کے معاصر متی بن یونان نے عربی میں ترجمہ کیا۔ اسی طرح اسحٰق بن حنین نے طوبیقا کو سریانی میں ترجمہ کیا اور یحیٰی بن عدی نے جو فارابی کا شاگرد تھا سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا سوفسطیقا کو ابن ناعمہ اور متی بن یونان نے سریانی میں ترجمہ کیا اور یحیٰی بن عدی نے توفیلی Theophilus سے عربی میں ترجمہ کیا۔ ریطوریقا کو اسحٰق بن حنین نے عربی میں ترجمہ کیا۔ بوطیقا کو متی بن یونان نے ترجمہ کیا۔

---

[1] معارف جولائی ۱۹۵۶ء ص ۵۵ [2] طبقات الاطباء لابن ابی اُصیبعہ ص ۱۳۵

ابودیقطیقا پر پہلے کندی نے شرح لکھی تیسری صدی کے آخر یا چوتھی صدی کے آغاز میں متی بن یونان اور فارابی نے اس پر شروح لکھیں طوبیقا پر فارابی نے شرح لکھی۔ یونانی حکماء میں سے طوبیقا پر اموتیوس اور اسکندر افرودیسی نے جو شرح لکھی تھی اُس کا عربی ترجمہ اسحٰق بن حنین نے کیا۔ دوسرا ترجمہ ابوعثمان دمشقی نے کیا۔ سوفسطیقا کی تفسیر پہلے کندی نے کی پھر توپری نے۔ ریطوریقا کی تفسیر فارابی نے کی اور ابوطیقا کی تلخیص کندی نے کی۔[1]

ان میں قدیم ترین کندی ہے اُس نے ابودیقطیقا پر شرح لکھی، سوفسطیقا پر شرح لکھی اور ابوطیقا کی تلخیص کی۔ کندی حنین بن اسحٰق اور اسحٰق بن حنین سے مقدم ہے جنھوں نے ابودیقطیقا کو سریانی میں ترجمہ کیا۔ اور متیٰ بن یونان سے تو بہت زیادہ مقدم ہے جس نے سوفسطیقا کو سریانی میں اور ابوطیقا کو عربی میں ترجمہ کیا۔ لہذا کندی کے زمانہ میں کسی سریانی ترجمہ کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اب سوال یہ ہے کہ کندی نے یہ شروح اور تلخیص کس متن سے کیں یہاں اس بات کے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے کہ یا تو کندی کے پیش نظر ان کتابوں کے عربی تراجم تھے (جو بعد میں غیر معروف ہو گئے مگر جو براہِ راست یونانی سے کئے گئے تھے) یا کندی نے ان کتابوں کی یونانی اصلوں کو سامنے رکھ کر ان کی شروح اور تلخیص لکھیں (غالباً یہ موخرالذکر شق زیادہ قرینِ قیاس ہے اس کی تفصیل آگے آئے گی)۔

رہے حنین بن اسحٰق اور اسحٰق بن حنین تو دو مترجمین عہد اسلام کے گل سرسبد ہیں خواہ براہِ راست یونانی سے عربی میں ترجمہ کریں جیسا کہ ریاضی و ہندسہ کی کتابوں کے سلسلے میں کیا یا سریانی کے واسطے سے کریں، بہرحال یونانی سے واقف تھے۔ اسی طرح متی بن یونان بھی سریانی کے علاوہ یونانی میں دستگاہ کامل رکھتا تھا، اُس نے نہ صرف اسحٰق کے سریانی ترجمۂ ابودیقطیقا اور بوطیقا کو عربی میں نقل کیا بلکہ خود سوفسطیقا کو یونانی سے سریانی میں ترجمہ کیا۔

---

[1] الفہرست لابن النديم ص۳۴۸ - ۹۴۹

بہر حال ارسطا طالیسی منطق کی باقی پانچ کتابوں کے ترجمے ایسے لوگوں نے کئے جو "مترجمین عہدِ اسلام" کے حلقہ سے تعلق رکھتے تھے اور یونانی کے جید عالم تھے۔

ارسطا طالیسی منطق کی کتب ثمانیہ کے علاوہ اور بھی منطق کی کتابیں تھیں مثلاً جالینوس کی "کتاب البرہان" جو عہدِ اسلام سے پیشتر سریانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں لیکن مترجمینِ اسلام کی سعی و اعتنا سے اپنی یونانی اصل میں دریافت ہو کر ترجمہ ہوئیں۔ جالینوس کی کتاب البرہان کو سب سے پہلے جبرئیل بن بختیشوع نے تلاش کرایا اور بڑی زحمت کے بعد ایوب نے اس کے کچھ مقالے حاصل کر کے اُن کا ترجمہ کیا۔ بعد ازاں حنین بن اسحٰق نے بڑی جد و جہد کے بعد اُس کے کچھ مزید مقالے تلاش کئے چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:۔

"کتاب البرهان .... قال حنين ولم يقع الى هذه الغاية الى احد من اهل دهرنا لكتاب البرهان نسخة تامة باليونانية على ان جبرئيل قد كان عني بطلبه عناية شديدة وطلبته انا بغاية الطلب فلم اجد منه شيئاً الا بدمشق نحواً من نصفه .... وقد كان جبرئيل ايضاً وجد منه مقالات .... وترجم له ايوب ما وجد منها .... وترجم عيسى بن يحيى ما وجد من

کتاب البرہان .... حنین نے کہا ہے کہ آج تک ہمارے معاصرین میں سے کسی کو یونانی زبان میں کتاب البرہان کا مکمل نسخہ نہیں ملا۔ حالانکہ جبرئیل نے اس کی تلاش میں بہت زیادہ اعتنا کیا تھا اسی طرح میں نے بھی اسے بہت زیادہ ڈھونڈا .... مگر مجھے صرف دمشق میں اس کا کوئی نصف حصہ دستیاب ہوا جبرئیل کو بھی کچھ مقالے ملے تھے .... جن کا ترجمہ اُس کے ایماء سے ایوب نے کیا تھا .... آٹھویں مقالے سے گیارہویں مقالے تک جو حصہ دستیاب ہوا اس کا ترجمہ عیسیٰ بن یحییٰ نے اور بارہویں مقالے سے پندرہویں مقالے تک کا ترجمہ اسحٰق بن حنین نے عربی میں کیا

المقالة الثامنة الی المقالة
الحادیة عشر و ترجم اسحق
بن حنین من المقالة الثانیة
عشر الی المقالة الخامسة عشر
الی العربیة[1]

اسی طرح ارسطا طالیسی فلسفہ کی بہت سی کتابیں تھیں جو سریانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں مگر عربی میں ان کا ترجمہ ہوا جو یقیناً یونانی اصل سے براہ راست ہوا ہوگا۔ مثلاً ارسطو کی "کتاب الآثار العلویہ Meteorology" پر اسکندر افرودیسی نے شرح لکھی تھی مگر یہ شرح متقدمین و متاخرین میں سے کسی نے بھی سریانی میں ترجمہ نہیں کی لیکن اس کا عربی میں ترجمہ ہوا چنانچہ ابن الندیم لکھتا ہے:-

الکلام علی الآثار العلویة...	کتاب الآثار العلویہ .... اسکندر
.... وللاسکندر شرح نقل	افرودیسی نے اس پر شرح لکھی تھی۔ یہ شرح
الی العربی ولم ینقل الی السریانی[2]	عربی میں ترجمہ ہوئی مگر اس سے پہلے سریانی
	میں ترجمہ نہیں ہوئی تھی۔

(۳) مترجمین عہد اسلام کی ایک بڑی تعداد صابئہ حران پر مشتمل تھی جو دوسری زبانوں کے ساتھ ساتھ یونانی میں بھی مہارتِ تامہ رکھتے تھے حرانی مترجمین کے علاوہ اور بھی مترجمین یونانی جانتے تھے کیوں کہ اس کی تعلیم کا مشرق قریب میں عرصے سے رواج تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے:-

سکندر کے حملے کے بعد سے جنوبی مغربی ایشیا کی ثقافتی زبان یونانی ہوگئی تھی۔ شاہان اشکانی یونانی زبان اور اس کی ادبیات کا احترام اس حد تک کرتے تھے کہ اس میں

---

[1] طبقات ابن ابی اُصیبعہ جلد اول ص۱۰۴ [2] الفہرست ص۳۵۱

پرستش کا شائبہ پایا جاتا تھا۔ مشتاق یونانی Phil Hellene کا لقب جسے بادشاہ مہرداد Mithridate اول نے اختیار کیا تھا اس کے جانشینوں نے بھی برقرار رکھا۔ جب شاہ اردوان Orodes اول نے رومن سپہ سالار کراسوس پر فتح پائی تو حکم ہوا کہ یوری پائڈیز Euripides کا یونانی ڈرامہ بیکائی Becchae اُس کے سامنے کر کے دکھایا جائے۔ بعض اشکانی بادشاہوں کے یونانی زبان میں لکھے ہوئے کتبے اب تک باقی ہیں۔ یونانی زبان اُن کی سلطنت کے بعض حصوں کی ملکی زبان تھی۔ ساسانی خاندان کے ابتدائی بادشاہوں نے بھی پہلوی کے ساتھ ساتھ یونانی زبان کو اپنے کتبوں میں استعمال کیا ہے[1]۔ غرض یونانی زبان کو مشرق قریب میں قدیم زمانہ سے مقبولیت حاصل تھی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ شاپور نے یونان سے فلسفہ و حکمت کی کتابیں منگا کر فارسی میں ترجمہ کرائیں۔ بعد میں بھی امتدادِ زمانہ کے باوجود یونان پسندی ایران کے ادبی مزاج سے بالکلیہ فنا نہیں ہوئی اور پانچویں صدی کے بعد نسطوریت کے فروغ نے اس میں جان ڈال دی۔ تا آنکہ چھٹی صدی میں خسرو انوشیرواں کی علم دوستی سے یہ اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گئی اس کے نتیجہ میں جندی سابور کا مدرسہ ظہور میں آیا جو اسلامی ثقافت (بالخصوص مسلمانوں میں یونانی علوم کی نشر و اشاعت) کا جزو لا ینفک اور نخر مایہ ہے۔

اپنے ایرانی پیشروؤں سے مسلمانوں نے بھی یونان پسندی ورثہ میں پائی۔ اسی لئے منصور (۱۳۶ - ۱۵۸) کے زمانہ میں جب اصول اقلیدس پہلی مرتبہ دربار میں آئی تو اسے یونانی سے عربی میں ترجمہ کرانے کے لئے کوئی دقت نہیں ہوئی۔

قومی نہ ملکی تعصب کی وجہ سے ایران میں یونان پسندی کو دقتوں کا سامنا ضرور کرنا پڑا۔ تاہم عراق میں حران ایسا مقام تھا جو یونانی ثقافت کے پرستاروں کا آخری ملجا و ماویٰ تھا۔ اسی وجہ سے حران کے پڑوسی اُسے مدینۃ الیونانیین Hellenopolis کہتے تھے[2]۔ اور اسی وجہ

---

[1] ایران بعہد ساسانیاں ص۷۵ [2] التراث الیونانی ص۷

سے ریاضی و ہیئت کے اکثر علماء حرانی صابی تھے حافظ ابن تیمیہؒ نے "الرد علی المنطقیین" میں لکھا ہے :-

فان حران کانت دار هؤلاء	کیوں کہ حران ان صابیوں کا ملک تھا ....
الصابئة ..... وکان بها	... اور اسی میں علتِ اولی کا مندر ہے
هیکل العلة الاولی	..... اور یہی (صابئت) مسیحیت سے
وکان هذا دینهم قبل ظهور	پہلے اُن کا مذہب تھا۔ پھر نصرانیت ان میں
النصرانیة فیهم ثم ظهرت	پھیل گئی مگر یہ مشرک صابی اب بھی باقی رہے
النصرانیة فیهم مع بقاء اولئك	یہاں تک اسلام مبعوث ہوا اور اس شہر میں
الصابئة المشرکین حتی جاء	اسلامی سلطنت کے عہد میں بھی آخر تک
الاسلام ولم یزل بها الصابئة	صابی اور فلسفی لوگ بود و باش رکھتے رہے
والفلاسفة فی دولة الاسلام	انھیں لوگوں میں سے وہ صابی تھے جو بغداد
الی آخر وقت ومنهم الصابئة	میں طبیب اور کتّاب (ملازمین سکرٹریٹ)
الذین کانوا ببغداد وغیرها	کی حیثیت سے رہتے تھے اور ان میں سے بہت
اطباء وکتابا و بعضهم لم یسلم[1]	سے لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا۔

بہرحال اکثر مترجمین اسی حران کے رہنے والے تھے اور اس لئے یقیناً یونانی زبان سے واقف تھے۔

[1] الرد علی المنطقیین ص۲۸۰

(برہان دہلی، جولائی ۱۹۵۹ء)

②

(۳) ابن الندیم نے الفہرست میں مترجمین کے ذکر کے لئے ایک مستقل فصل لکھی ہے۔ ان میں اکثر لوگ مختلف زبانوں سے واقف تھے اور اس لئے یونانی سے بھی واقف تھے بعض یونانی سے واقف نہیں تھے صرف سریانی یا نبطی ہی سے واقف تھے۔ ایسے مترجمین کی اس نے تصریح کر دی ہے مثلاً سریانی کے مترجمین کے سلسلے میں کہا ہے:۔

ابن شهدای الکرخی نقل من السریانی
الی العربی نقلاً ردیئاً۔۔۔ ایوب بن القاسم
الرقی نقل من السریانی الی العربی۔۔
مرلاحی فی زماننا جید المعرفة بالسریانیة
عفطی الالفاظ بالعربیة
یتقل بین یدی علی بن
ابراهیم الدهکی من السریانی
الی العربی ویصلح نقله
ابن الدهکی۔ دارایشوع
یفسر لاسحق بن سلیمان

ابن شہدی کرخی سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا مگر اس کا ترجمہ اچھا نہیں ہوتا تھا۔۔
۔۔۔ ایوب بن قاسم رقی سریانی سے عربی میں ترجمہ کرتا تھا۔۔۔۔۔ مرلاحی ہمارے زمانہ میں سریانی اچھی طرح جانتا ہے مگر عربی خراب ہے علی بن ابراہیم الدکی کے سامنے سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا ہے اور ابن الدکی اس کے ترجموں کی اصلاح کیا کرتا ہے۔۔
۔۔۔۔ دار یشوع اسحاق بن سلیمان بن علی کے واسطے سریانی کتابوں کی عربی میں شرح

ابن علی الہاشمی من السریانیۃ الی العربیۃ[1] کیا کرتا ہے۔

فارسی سے نیز ہندی و نبطی سے ترجمہ کرنیوالوں کا اس نے اسماء النقلۃ من الفارسی الی العربی[2]" اور "نقلۃ الہند والنبط[3]" کے عنوان سے علیحدہ ذکر کیا ہے۔ لہٰذا "اسماء النقلۃ من اللغات الی اللسان العربی[4]" کے عنوان کے تحت "اصطفن القدیم" سے لیکر "باسیل" تک اور "حنین" سے لیکر "التفلیسی" تک جن مترجمین کے نام ثبت کئے ہیں وہ سریانی وغیرہ کے علاوہ زیادہ علی الاقل، یونانی بھی جانتے تھے ورنہ بیچ میں محض سریانی جاننے والوں کے سریانی جاننے کی تصریح کیا معنی۔

پھر ان مترجمین میں سے بعض کے متعلق تو وہ تصریح بھی کرتا ہے کہ یونانی کے جید عالم تھے۔ مثلاً قسطا بن لوقا کے بارے میں لکھا ہے

"قسطا بن لوقا البعلبکی جید النقل فصیح باللسان الیونانی والسریانی والعربی[5]"

قسطا بن لوقا بعلبکی بہت ہی اچھا مترجم ہے۔ یونانی، سریانی اور عربی زبانوں کا فصیح ہے۔

آگے چل کر قسطا بن لوقا کے ذکر میں کہتا ہے:۔

"وھو قسطا بن لوقا البعلبکی۔۔ بارع فی علوم کثیرۃ۔۔ فصیحا باللغۃ الیونانیۃ[6]"

اس کا نام قسطا بن لوقا بعلبکی ہے۔۔ بہت سے علوم میں کمال رکھتا ہے۔۔۔ یونانی زبان کا فصیح و ادیب ہے۔

اسی طرح حنین بن اسحٰق کے متعلق لکھا ہے:۔

"حنین بن اسحٰق العبادی۔۔۔۔ فصیحا باللغۃ الیونانیۃ والسریانیۃ والعربیۃ دار البلاد فی جمع الکتب القدیمۃ ودخل بلد الروم"

حنین بن اسحاق عبادی۔۔۔۔ یونانی سریانی اور عربی زبانوں کا فصیح و ادیب ہے۔ قدیم کتابوں کی تلاش میں بہت سے شہروں میں گھوما ہے ملک روم بھی گیا تھا۔ زیادہ تر ترجمے بنی موسیٰ

---

[1] الفہرست ص۳۲۱ [2] ایضاً ص۳۴۱ [3] ایضاً ص۳۴۶ [4] ایضاً ص۳۴۱-۳۴۲ [5] ایضاً ص۳۴۲ [6] ایضاً ص۴۱۰

واکثر تقولہ لبنی موسیٰ[۱]" کے واسطے تھے۔

اسی طرح اس کے بیٹے اسحٰق بن حنین کے بارے میں لکھا ہے :۔

"ابو یعقوب اسحٰق بن حنین فی بحار ابیہ فی الفضل وصحۃ النقل من اللغۃ الیونانیۃ والسریانیۃ الی العربیۃ[۲]"

ابو یعقوب اسحاق بن حنین فضل و کمال اور یونانی اور سریانی سے عربی میں صحیح ترجمہ کرنے کے سلسلے میں اپنے باپ کے نقشِ قدم پر ہے۔

اسی طرح ابن القفطی حنین بن اسحاق کے ذکر میں لکھا ہے :۔

"حنین بن اسحاق الطبیب النصرانی ... تعد فی جملۃ المترجمین لکتب الحکمۃ واستخراجھا الی السریانی والی العربی وکان فصیحاً فی اللسان الیونانی وفی اللسان العربی[۳]"

عیسائی طبیب حنین بن اسحاق ... حکمت کی کتابوں کا سریانی اور عربی میں ترجمہ کرنیوالوں میں محسوب ہوتا تھا۔ وہ یونانی زبان کا فصیح اور عربی زبان کا ادیب تھا۔

ابن القفطی اُس کی یونانی دانی کے بارے میں مزید لکھا ہے :۔

"وتعلم لسان الیونانیۃ باصلہ وکان جلیلا فی ترجمتہ[۴]"

اُس نے براہ راست یونانی زبان سیکھی اور اس کے ترجمہ میں بڑا پایہ رکھتا تھا۔

وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ حنین نے باہر جا کر یونانی زبان کے علماء سے یونانی زبان سیکھی تھی اور اُس میں اتقان و احکام بہم پہنچایا تھا :۔

"دخل حنین الی بلاد الروم لاجل تحصیل کتب الحکمۃ وتوصل فی تحصیلھا غایۃ امکانہ واحکم الیونانیۃ عند دخولہ الی تلک الجہات

حنین حکمت کی کتابوں کی تلاش میں روم کے شہروں میں گیا اور ان کتابوں کے حصول میں انتہائی کوشش کی۔ جب وہ اس نواح میں داخل ہوا تو اُس نے یونانی

---

[۱] الفہرست ص۴۰۹ [۲] ایضاً ص۴۱۵ [۳] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص۱۱۸–۱۱۱ [۴] ایضاً ص۱۱۱۔

وحصل نفائس هذا العلم وعاد	زبان میں احکام و اتقان بہم پہنچایا اور اس
بالحسن من بنى موسى ابن شاكر ورغبوه	علم کے جواہر پاروں کو حاصل کیا اور لوٹ کر
فى النقل من اللسان اليونانى	بنو موسیٰ بن شاکر کے ساتھ رہا۔ انھوں نے
الى العربى"[1]	اُسے یونانی سے عربی میں ترجمہ کرنے کی ترغیب دی۔

اسی طرح وہ اُس کے بیٹے اسحاق کی یونانی دانی کے بارے میں لکھتا ہے:۔

اسحٰق بن حنين بن اسحٰق ..... فى	اسحاق بن حنین بن اسحاق ... فضل و کمال
منزلة ابيه فى الفضل وصحة النقل	اور یونانی و سریانی سے صحیح ترجمہ کرنے کے
من اللغة اليونانية والسريانية"[2]	باب میں وہی مرتبہ سامی رکھتا ہے جو
	اس کے باپ کا تھا۔

اسی طرح وہ قسطا بن لوقا کے متعلق لکھتا ہے:۔

"قسطا بن لوقا البعلبكى ..... دخل	قسطا بن لوقا بعلبکی ..... روم کے شہروں
الى بلاد الروم وحصل من تصانيفهم	میں گیا اور ان کی بہت سی تصانیف حاصل
الكثير وعاد الى الشام واستدعى	کیں پھر شام میں واپس آیا وہاں سے عراق
الى العراق ليترجم كتبا ويستخرجها	بلایا گیا تاکہ یونانی زبان سے عربی میں کتابوں
من لسان اليونانى الى لسان العرب	کا ترجمہ کرے۔ وہ یعقوب بن اسحاق الکندی
وعاصر يعقوب بن اسحٰق الكندى"[3]	کا ہم عصر تھا۔

اسی عہد کا ایک اور مترجم حبیش بن الحسن الاعسم تھا جو حنین کے شاگردوں میں تھا۔ ابن القفطی لکھتا ہے کہ وہ بھی یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔

"حبيش بن الحسن الاعسم	حبیش بن الحسن الاعسم ... حنین کے شاگردوں
احد تلاميذ حنين والناقلين	میں سے تھا اور ان لوگوں میں سے تھا جو یونانی اور سریانی

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۱۹ [2] ایضاً ص ۵۵ [3] ایضاً ص ۱۷۳

من الیونانی والسریانی الی العربی
وکان حنین یقدمه ویعظمه ویصفه
ویرضی نقله وقیل من جملة سعادة
حنین صحبة جیش له فان اکثر ما
نقله جیش نسب الی حنین"[1]

سے عربی میں ترجمہ کیا کرتے تھے حنین اُس کی بڑی عزت کرتا تھا۔ تعریف کرتا تھا اُس کے ترجموں کو پسند کرتا تھا اور اُسے اوروں پر ترجیح دیتا تھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حنین کی خوش قسمتی تھی کہ جیش اُس کی صحبت میں رہتا تھا کیونکہ بہت سی کتابیں جنھیں جیش نے ترجمہ کیا تھا حنین سے منسوب ہو گئیں۔

آگے چل کر اُس کی تصانیف کے ذکر میں کہتا ہے:۔

"ولجیش ھذا من التصانیف سوی
ما اخرجه من الیونانی الی العربی"[2]

اس جیش کی تصانیف میں سوائے اُن کتابوں کے جن کا اُس نے یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا تھا (حسب ذیل ہیں)

حنین کا ایک اور شاگرد عیسیٰ بن یحییٰ بھی یونانی سے براہِ راست عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔ ابن القفطی لکھتا ہے:۔

"عیسیٰ بن یحییٰ بن ابراھیم من
تلامیذ حنین والناقلین المجیدین
من الیونانی الی العربی"[3]

عیسیٰ بن یحییٰ بن ابراہیم حنین کے شاگردوں میں سے تھا اور یونانی سے عربی میں عمدہ قسم کا ترجمہ کرنے والوں میں سے تھا۔

لیکن یونانی جاننے والے مترجمین کی یونانی دانی کا تذکرہ زیادہ وضاحت کے ساتھ ابن ابی اُصیبعہ نے لکھا ہے۔ وہ حنین کے متعلق کہتا ہے کہ وہ یوحنا سے طب پڑھتا تھا ایک دن یوحنا نے اُسے طعنہ دیا جس سے بُرا مان کر وہ نکل کھڑا ہوا اور سب سے پہلے اسکندریہ جو کہ جو یونانی علوم کا گہوارہ تھا یونانی زبان سیکھی۔

---

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۲۳ [2] ایضاً ص ۱۲۳ [3] ایضاً ص ۱۲۴

وتعلم لسان الیونانیین بالاسکندریة	اُس نے اسکندریہ جاکر یونانیوں کی زبان سیکھی۔
وکان جلیلاً فی ترجمة وھو الذی	وہ اُس کے ترجمہ میں بڑا اونچا مقام رکھتا تھا۔
اوضح معانی کتب البقراط وجالینیوس	اُسی نے بقراط اور جالینوس کی کتابوں کے
ولخصھا احسن تلخیص وکشف ما	معانی و مطالب کی وضاحت کی اور اُن کی
استغلق منھا واوضح مشکلاتھا"[۱]	کتابوں کا بڑی خوبی سے اختصار کیا۔ اُن کے
	منلقات کو کھول کر بیان کیا اور اُن کی
	مشکلات کو واضح کیا۔

حنین نے یونانی میں وہ کمال بہم پہنچایا کہ جبرئیل بن بختیشوع اُس کی یونانی دانی سے متاثر ہوکر اسے "استاد" (ربن) کے لقب سے یاد کرتا تھا اور کہا کرتا تھا کہ اگر حنین زندہ رہا تو سرجیس راس عینی بھی جو یونانی سے سریانی میں ترجمہ کرنے والوں کا گل سرسبد ہے اُس کے سامنے ماند ہوکر رہ جائے گا۔

"فواللہ لئن مد لہ فی العمر لیفضحن	خدا کی قسم اگر اس کی عمر ہوئی تو یہ سرجس کو
سرجس۔ وسرجس ھذا الذی	بھی مات کردے گا۔ اور جس سرجس کا جبرئیل
ذکرہ جبرئیل ھو الراس عینی	نے ذکر کیا تھا وہ راس العین کا رہنے والا
وھو اول من نقل شیئاً من علوم الروم	تھا اور اس نے سب سے پہلے رومیوں کے
الی اللسان السریانی ــ ولیفضحن	علوم کو سریانی میں ترجمہ کیا تھا ــــ اور
غیرہ من المترجمین"[۲]	سرجس کے علاوہ دوسرے مترجمین کو بھی
	مات کردے گا۔

یوسف بن ابراہیم جو اس واقعہ کا راوی ہے کہتا ہے کہ جب جبرئیل بن بختیشوع نے حنین کی یہ تعریف کی تو اُس نے مجھ سے کہا کہ یہ لو میں نے یونانی صرف ونحو کے ایک مبحث "فاعلات"

---

[۱] طبقات الاطبا لابن ابی اُصیبعہ جلد اول ص۱۸۹۔ [۲] ایضاً ص۱۸۶۔

پر رسالہ لکھا ہے جسے ابھی جبرئیل تک کو نہیں دکھایا اسے لیجا کر ذرا یوحنا کو دکھانا اور جب وہ تعریف کرنے لگے تو بتانا کہ یہ حنین کی تصنیف ہے چنانچہ وہ اُسے لیکر یوحنا کے پاس پہنچا اور جب یوحنا کو یہ حال معلوم ہوا تو عذر معذرت کے بعد حنین کو پھر بلا لیا :-

فلما قرأ یوحنا تلك الفصول وھی	پس جب یوحنا نے ان فصوں کو پڑھا جنھیں
التی تسمیھا الیونانیون الفاعلات	یونانی "فاعلات کی بحث" سے موسوم کرتے
کثر تعجبه وقال اتری المسیح اوحیٰ	تھے تو اس کا حیرت و استعجاب بڑھ گیا اور
فی دھرنا ھذا الی احد فقلت	کہنے لگا کیا تمھارا خیال ہے کہ مسیح علیہ السلام
له فی جواب قوله ما اوحیٰ فی ھذا	نے ہمارے زمانہ میں کسی پر وحی بھیجی ہے تو میں نے
الدھر ولا فی غیرہ الی احد	اس کے جواب میں کہا نہ اس زمانہ میں کسی پر
ولا کان المسیح الا احد من یوحیٰ	وحی بھیجی نہ کسی اور زمانے میں اور مسیح علیہ السلام
الیه فقال لی دعنی من ھذا القول	تو صرف ان برگزیدہ انسانوں میں سے تھے
لیس ھذا الاخراج الا اخراج	جن پر وحی بھیجی گئی۔ یوحنا کہنے لگا اچھا اب
مؤید بروح القدس فقلت له	ان باتوں کو رہنے دو یہ صرف اسی شخص کی
ھذا اخراج حنین بن اسحٰق الذی	تصنیف ہے جسے روح القدس کی تائید حاصل
طردته من منزلك	ہو تو میں نے کہا یہ اُس حنین بن اسحاق کی
. . . .	تصنیف ہے جسے تم نے اپنے مکان سے
. . . .	نکال دیا تھا . . - - - - - - -
فسألنی التلطف لاصلاح ما	اس کے بعد یوحنا نے مجھ سے درخواست کی کہ
بینھما[1]	میں اُس کے اور حنین کے درمیان صلح کرا دوں

اس کے بعد حنین نے یوحنا کے واسطے بہت سی یونانی زبان کی کتابوں کا سریانی اور عربی

---

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۱۸۶ ۔

میں ترجمہ کیا:۔

"ونقل حنین لابن ماسویہ کتبا کثیرۃ وخصوصاً من کتب جالینوس بعضها الی اللغۃ السریانیہ وبعضها الی العربیہ وکان حنین اعلم اهل زمانہ باللغۃ الیونانیہ والسریانیہ والفارسیۃ وادرایۃ فیهم"۔[1]

اور حنین نے یوحنا ابن ماسویہ کے واسطے بہت سی کتابوں کا ترجمہ کیا بالخصوص جالینوس کی کتابوں کا بعض کا سریانی زبان میں اور بعض کا عربی زبان میں اور حنین اپنے زمانہ کے لوگوں میں سب سے زیادہ یونانی سریانی اور فارسی جاننے والا اور ان زبانوں میں سمجھ بوجھ رکھنے والا تھا۔

حنین نے یونانی زبان میں یہ کمال بہم پہنچایا تھا کہ وہ تفریح کے وقت نہ سریانی کے اشعار گاتا تھا نہ عربی کے بلکہ ہومر کی ایلیڈ اور اوڈیسے کے اشعار گنگنایا کرتا تھا جو یونانی ادبیاتِ عالیہ کے شاہکار ہیں۔ یوسف بن ابراہیم نے جب اُسے ابن الخصی کے مکان پر دیکھا تھا تو وہ ہومر کے اشعار پڑھ رہا تھا۔

"اذ بصرت بانسان لہ شعر ...

... وهو یتردد وینشد شعراً بالرومیۃ لاومیرس رئیس شعراء الروم فشبهت نغمتہ بنغمۃ حنین فهتفت بحنین فاستجاب لی"۔[2]

یکایک میں نے ایک شخص کو دیکھا جس کے لمبے لمبے بال تھے .... وہ ٹہل رہا تھا اور یونانی زبان میں ہومر کے اشعار گنگنا رہا تھا جو یونانی شعراء کا گل سرسبد ہے اس کا ترنم حنین کے ترنم سے ملتا تھا تو میں نے حنین کہہ کر آواز دی اور اُس نے جواب دیا۔

یہی نہیں بلکہ حنین نے یونانی گرامر پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا ابن الندیم، ابن القفطی اور ابن ابی اُصیبعہ سبھی نے ذکر کیا ہے یعنی

"کتاب احکام الاعراب علیٰ مذهب الیونانیین"

---

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اُصیبعہ جلد اول ص ١٨٥ [2] ایضاً ص ١٨٥۔

غالباً مبحث "فاعلات" جسے حنین نے یوحنا کے پاس یوسف بن ابراہیم کے ہاتھ بھیجا تھا اس کا ایک جز تھا۔ بہرحال یوحنا کی تحسین و ستائش سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کوئی معمولی کتاب نہیں تھی جسے ہر یونانی داں لکھ سکے بلکہ ایک ایسے عبقری کی تصنیف تھی جسے یونانی گرامر کی جزئیات پر علیٰ وجہ الکمال بصیرت حاصل تھی۔ پھر حنین نے یہ کتاب محض اظہارِ قابلیت کے لئے نہیں لکھی تھی بلکہ مترجمین اور دیگر تعلیم یافتہ حضرات کو یونانی زبان سیکھنے کے لئے ایک یونانی گرامر درکار تھی اور حنین نے اس ضرورت کو پورا کیا۔ بالفاظِ دیگر اُس زمانہ میں یونانی جاننے والے اور سیکھنے والے اہلِ علم کی ایک کثیر تعداد موجود تھی۔

اسی طرح اسحاق بن حنین کے بارے میں ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:۔

اسحٰق بن حنین۔۔۔۔ کان یلحق
بابیه فی النقل وفی معرفته
باللغات وفصاحته فیها الا ان
نقله للکتب الطبیة قلیل جداً
بالنسبة الی ما یوجد من کثرة نقله
من کتب ارسطوطالیس فی الحکمة
وشروحها الی لغة العرب"[1]

اسحاق بن حنین۔۔۔۔ فضل و کمال اور مختلف
زبانیں جاننے اور اُن میں فصاحت کے بارے
میں وہ اپنے باپ کے مانند تھا۔ صرف اتنا فرق
ہے کہ اُس نے جو طب کی کتابیں ترجمہ کی ہیں
ان کی تعداد اُس نے جو ارسطو کی فلسفہ کی
کتابوں اور اُن کی شروح کو عربی میں ترجمہ
کیا ہے ان کے مقابلے میں بہت کم ہے۔

اسی طرح قسطا بن لوقا کے متعلق ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:۔

"ونقل قسطا کتبا کثیرة من
کتب الیونانیین الی اللغة العربیة
وکان جید النقل فصیحاً باللسان
الیونانی والسریانی والعربی

اور قسطا نے یونانیوں کی بہت سی کتابوں کو
عربی زبان میں ترجمہ کیا وہ بہت عمدہ مترجم
تھا یونانی سریانی اور عربی کا فصیح ادیب تھا
اور اُس نے بہت سے ایسے ترجموں کی اصلاح

---

[1] طبقات الاطبا لابن ابی اُصیبعہ جلد اول صفحہ ۳۰۔

واصلح نقولاً کثیرۃ واصلہ یونانی"[۱] کی جن کی اصل یونانی تھی۔

قسطانے یونانیوں کے مذہب کے متعلق بھی ایک مستقل کتاب "کتاب شرح مذہب الیونانیین" لکھی تھی۔

ابن ابی اصیبعہ نے یونانی سے براہِ راست عربی میں ترجمہ کرنے والوں کے ضمن میں "نظیف القس الرومی" کے نام کی بھی تصریح کی ہے :۔

نظیف القس الرومی کان خبیراً باللغات وکان ینقل من الیونانی الی العربی"[۲]	نظیف جو رومی پادری تھا۔ بہت سی زبانیں جانتا تھا اور یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔

ابن القفطی نے لکھا ہے کہ نظیف اور یوحنا القس دونوں نے یونانی زبان میں اقلیدس کا ایک منفرد نسخہ دیکھا تھا :۔

"وذکر یوحنا القس انہ رای الشکل الذی ادعاہ ثابت فی المقالۃ الاولیٰ وزعم ان لہ فی الیونانی وذکر نظیف انہ اراہ ایاہ"[۳]	قس یوحنا نے ذکر کیا ہے کہ اس نے وہ شکل دیکھی تھی جس کے لئے ثابت بن قرہ نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ اقلیدس کے مقالۂ اولیٰ میں ہے اور گمان کیا کہ اس کی اصل یونانی میں موجود ہے اور نظیف نے ذکر کیا ہے کہ اُس نے اُسے وہ شکل دکھائی تھی۔

ابن ندیم بھی کتاب الفہرست میں لکھتا ہے کہ یوحنا القس یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا :۔

"یوحنا القس۔۔۔ ممن کان یقرء علیہ کتاب اقلیدس وغیرہ من کتب الھندسہ ولہ نقل من الیونانی وکان فاضلاً"[۴]	یوحنا پادری۔۔۔۔ اُن لوگوں میں سے تھا جن سے طالب علم اقلیدس وغیرہ ہندسہ کی کتابیں پڑھتے ہیں اُس نے یونانی سے ترجمہ کیا اور اپنے عہد کا فاضل تھا

---

[۱] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۲۴۴ [۲] ایضاً ص ۲۰۳ [۳] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۴۰ [۴] الفہرست ص ۳۹۳۔

یہاں ایک دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مترجمین عہد اسلام میں یونانی جاننے والے صرف عیسائی ہی تھے یا مسلمان بھی تھے۔ اس کے جواب کے لئے ہمیں تاریخ کا امعانِ نظر سے مطالعہ کرنا ہوگا۔ اس کے بعد معلوم ہوگا کہ مسلمان بھی یونانی جانتے تھے بلکہ علوم حکمیہ میں تبحر کے لئے حتی کہ تثقیف ذہنی کے لئے یونانی جاننا ضروری تھا۔ اس موخر الذکر امر کی تائید میں ہمیں ابن الخصی کا واقعہ ملتا ہے جو ہارون الرشید کی ایک کنیز خرشی کا بھانجا تھا خرشی نے اپنی بہن کی شادی ہارون کی اجازت کے بغیر کردی تھی۔ جب ہارون کو معلوم ہوا تو بہت ناراض ہوا اور اس کے ایما سے سلام الدبرش نے خرشی کی بہن کے شوہر کو خصی کر دیا مگر خرشی کی بہن کو اس سے پہلے ہی حمل رہ چکا تھا اور کچھ دنوں میں اُس کے لڑکا (اسحاق بن الخصی) پیدا ہوا۔ ہارون طوس کے سفر پر گیا جہاں اُس نے وفات پائی۔ ابن الخصی کو خرشی نے گود لے لیا اور اُسے دیگر علوم کے ساتھ یونانی آداب نیز یونانی زبان کی تعلیم دلائی۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے:-

"فتبنت خرشی ذلك الغلام	پس خرشی نے اُسے متبنّیٰ کرلیا اور اُسے
وادبته بآداب الروم وقراءة	رومیوں کے آداب کی تعلیم دی اور اُن کی
کتبهم فتعلم اللسان الیونانی"[1]	کتابوں کی تعلیم دی۔ پس اُس نے (اسحٰق بن خصی نے) یونانی زبان سیکھی۔

غرض یہ اُس زمانہ کا طریق تعلیم تھا۔ کندی بھی ایک امیر کبیر کا بیٹا تھا ظاہر ہے اور امرا کے بیٹوں کی طرح اُس کی بھی تعلیم ہوئی ہوگی۔ ابن اُصیبعہ ابن جلجل سے نقل کرتا ہے:-

"ان یعقوب بن اسحٰق الکندی	یعقوب بن اسحاق الکندی شریف خاندان بصرہ
شریف الاصل بصری کان جدّہ	کا رہنے والا تھا اُس کا دادا بنی ہاشم کی جاگیروں
ولی الولایات لبنی هاشم ونزل	کا متولی تھا اور بصرے میں رہتا تھا اور وہیں
البصرة وضیعته هنالك وانتقل	اُس کی جائداد تھی کندی بغداد منتقل ہوگیا تھا

---

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ۲۰۵۔

الیٰ بغداد وھناک تادب وکان	وہیں اُسے ادب کی تعلیم ملی اور وہ طب، فلسفہ،
عالماً بالطب والفلسفۃ وعلم الحساب	علم الحساب، منطق، موسیقی، ہندسہ، نظریۂ
والمنطق وتالیف اللحون والھندسۃ	اعداد اور علم نجوم کا عالم تھا۔ اُس کے سوا
وطبائع الاعداد وعلم النجوم ولم	مسلمانوں میں کوئی فلسفی نہیں ہوا۔۔۔۔۔
یکن فی الاسلام فیلسوف غیرہ۔۔	اُس نے فلسفہ کی بہت سی کتابوں کا ترجمہ
...وترجم من کتب الفلسفۃ الکثیرۃ[۵۱]	کیا۔

اور چونکہ وقت کے مروجہ طریقِ تعلیم میں یونانی کی تعلیم بھی شامل تھی لہذا کندی نے یونانی بھی سیکھی ہوگی جس کا ثبوت ان متعدد کتابوں کے ترجمہ یا تالیف سے ملتا ہے جو اُس نے ریاضی و ہندسہ میں لکھیں اور جن کی اصل سریانی میں نہیں تھی اور نہ سریانی میں اس سے پہلے اُن کا ترجمہ ہوا تھا۔ شلاً

۱۔ رسالہ فی اصلاح کتب اقلیدس (جو یقیناً یونانی سے عربی میں اقلیدس کے ترجمہ کی اصلاح تھی۔ اسی طرح)

۲۔ رسالہ فی اصلاح المقالہ الرابعۃ عشر والخامسۃ عشر من کتاب اقلیدس۔

۳۔ رسالہ فی المعطیات (جو یقیناً اقلیدس کی یونانی کتاب DATA کا ترجمہ یا آزاد ترجمہ تھا)

۴۔ رسالہ فی ظاہریات الفلک۔ (جو اسی طرح اقلیدس کی یونانی کتاب PHEENOMENA کا ترجمہ یا آزاد ترجمہ تھا)

۵۔ رسالہ فی المساکن (جو اسی طرح ثاؤذوسیوس کی یونانی کتاب ON HABITATION) کا ترجمہ یا آزاد ترجمہ تھا۔)

۶۔ رسالہ الیٰ ابنہ احمد فی اختلاف مواضع المساکن من کرۃ الارض وہذہ الرسالہ شرح فیہا کتاب المساکن لثاؤذوسیوس

---

[۵۱] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص۲۰۷ ۔

۷۔ رسالہ فی تصحیح قول البتقلاوس فی المطالع (جو البتقلاوس کی یونانی کتاب المطالع کی اصلاح تھی)

۸۔ رسالہ فی ضاعۃ بطلیموس الفلکیہ۔

۹۔ رسالہ فی الابانہ عن قول بطلیموس فی اول کتابہ فی المجسطی عن قول ارسطوطالیس فی انالوطیقا۔ وغیرہ وغیرہ۔

اگر مزید تفحص کیا جائے تو اور بھی مسلمان فضلا مل جائیں گے جو یونانی میں دستگاہ عالی رکھتے تھے۔ میں اُن مسلمان باکمالوں کا نام نظر انداز کر رہا ہوں جو یونانی علوم (علوم الاوائل) میں پایۂ سامی رکھتے تھے کیونکہ اُن کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ یونانی افکار سے عربی یا سریانی تراجم کی وساطت سے واقف ہوں گے۔ بہرحال صدرِ اسلام میں یونانی جاننے والے فضلا کثیر تعداد میں موجود تھے بلکہ بعض علم دوست امرا تو صرف یونانی کتابوں ہی کے ترجمے کراتے تھے۔ اُن میں سب سے مشہور بنو موسیٰ کا خاندان تھا جو خود بھی ریاضی و ہندسہ میں عدیم القرین و فقید المثال تھا۔ وہ ریاضی و ہندسہ کی کتابوں کا یونانی سے خاص طور پر ترجمہ کراتا تھا۔ اُنھوں نے ہلال بن ابی ہلال الحمصی اور ثابت بن قرہ سے اپلونیوس کی کتاب المخروطات کا عربی میں ترجمہ کرایا۔ یہ بھی واضح رہے کہ کتاب المخروطات کا ترجمہ بنو موسیٰ ہی کی نگرانی میں ہوا۔ ظاہر ہے کہ اگر وہ خود یونانی زبان سے واقف نہ ہوں گے تو اس عظیم الشان ترجمہ کی نگرانی کے فرائض کس طرح انجام دیتے ہوں گے۔ وہ خود یونانی زبان اور فن مخروطات سے واقف تھے جس کا ثبوت اُن کا مقدمہ ہے جو اُنھوں نے کتاب المخروطات پر لکھا نیز شکل بنی موسیٰ جو مخروطات میں مشہور ہے اور جس پر آگے چل کر ابن الہیثم نے تبصرہ لکھا۔

دوسرا مشہور علم دوست ابراہیم بن محمد بن موسیٰ الکاتب تھا جسے یونانی سے عربی میں ترجمہ کرانے کا شوق تھا۔ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:۔

"ابراهيم بن محمد بن موسى الكاتب	ابراہیم بن محمد بن موسیٰ کاتب۔ اُسے عربی زبان
وكان حريصاً على نقل كتب اليونانيين	میں یونانی کتابوں کا ترجمہ کرنے کا بہت

فی لغة العرب و مشتملاً علی اھل العلم والفضل وعلی النقلة الخاصة۔"[1]	زیادہ شوق تھا۔ اہل علم پر بہت زیادہ نوازش کرتا تھا۔ خاص طور سے مترجمین پر۔

اسی طرح محمد بن عبد الملک الزیات نے مشاہیر مترجمین سے یونانی زبان کی کتابیں عربی میں ترجمہ کرائیں۔ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے :۔

"محمد بن عبد الملک الزیات وکان یقارب عطاؤہ للنقلة والنساخ فی کل شھر الفے دینار و نقل باسمہ کتب عدة وکان ایضاً ممن نقلت له الکتب الیونانیه وترجمت باسمہ جماعة من اکابر الاطباء مثل یوحنا بن ماسویہ۔۔"[2]	محمد بن عبد الملک الزیات۔ مترجمین اور کاتبوں پر اُس کی ماہانہ بخشش کا اوسط دو ہزار تھا۔ اُس کے نام سے بہت سی کتابیں ترجمہ ہوئیں (اور معنون ہوئیں) وہ ان لوگوں میں سے تھا جن کے واسطے یونانی زبان کی کتابیں ترجمہ ہوئیں۔ اُس کے نام سے مشاہیر اطباء مثلاً یوحنا بن ماسویہ ۔۔۔ وغیرہ نے کتابیں ترجمہ کیں۔

یہ تیسری صدی کے اکابر فضلاء کا تذکرہ ہے جو یونانی زبان میں دستگاہ عالی رکھتے تھے لیکن اس کے بعد بھی یونانی جاننے کا مسلمانوں میں چرچا رہا بالخصوص اُن باکمالوں میں جو ریاضی وہیئت سے دلچسپی رکھتے تھے مثلاً البتانی، عبد الرحمٰن الصوفی، الفضل بن حاتم النیریزی، ابو عبد اللہ محمد بن عیسیٰ الماہانی، ابو الحسن علی بن احمد النسوی، ابو سہل یحییٰ بن رستم الکوہی، ابو الفضل احمد بن ابی سعید البروئی، ابو نصر منصور بن عراق، ابو ریحان البیرونی۔ یہی نہیں بلکہ ابو ریحان البیرونی نے کتاب الہند میں افلاطون کی مشہور کتاب "طیماؤس" (TIMAEUS) کے جو اقتباسات دیئے ہیں اُن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اُس کے پیش نظر طیماؤس کی یونانی اصل تھی چنانچہ "کتاب الہند" کے اڈیٹر ڈاکٹر سخاؤ نے اپنی تعلیقات میں ان اقتباسات کا یونانی اصل سے مقابلہ کیا ہے اور بہت کم فرق پایا ہے۔

اسی طرح فارابی بھی یونانی زبان سے اچھی طرح واقف تھا اس کا ثبوت اس کی تصانیف کی

---

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول صفحہ ۲۰۳ [2] ایضاً صفحہ ۲۰۶۔

داخلی شہادتوں کے علاوہ اس بات سے بھی ملتا ہے کہ اس سے پہلے صرف ارسطا طالیسی منطق کی پہلی تین کتابوں کا سریانی یا عربی میں ترجمہ ہوا تھا. فارابی نے یوحنا بن میلان سے "کتاب البرہان" بھی پڑھی جو یقیناً سریانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھی اور نہ عربی میں ترجمہ ہوئی تھی. ظاہر ہے یہ نسخہ یونانی ہی میں ہوگا. یہی نہیں بلکہ اُس نے اس پر[۱] اور اسی طرح ارسطا طالیسی منطق کی دوسری کتابوں پر شرح بھی لکھی جس کے لئے اس نے مواد صرف یونانی کتابوں ہی سے حاصل کیا ہوگا کیونکہ سریانی میں آخری پانچ کتابوں (ابو دیقطیقا سے ابو طیقاتک) کی شرح تو درکنار متون بھی ترجمہ نہیں ہوئے تھے۔

فارابی کی یونانی دانی کے بارے میں ایک مصری مصنف عباس محمود عقاد کا استدلال حسب ذیل ہے

"ابن خلکان کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فارابی پچاس ساٹھ زبانیں جانتا تھا اس قول میں کچھ زیادہ مبالغہ نہیں معلوم ہوتا....... یونانی زبان پر بھی اسے اتنی قدرت تھی کہ وہ براہ راست اس زبان کے لٹریچر کا مطالعہ کر لیتا تھا، اس کا ثبوت اس بات سے مل سکتا ہے کہ جب وہ کسی عربی راگ یا نغمہ کا ذکر کرتا ہے تو ساتھ ہی ساتھ وہ اس کے یونانی مترادف کا بھی ذکر کر دیتا ہے. اگر یونانی زبان پر اسے غیر معمولی قدرت نہ ہوتی تو اس کمال کا مقابلہ کرنا اس کے لئے آسان نہیں تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ یونانی زبان سے پورے طور پر واقف تھا"[۲]

شیخ کے متعلق تو یونانی جاننے کی کوئی تصریح نہیں ملی لیکن اس کے معاصر ابو الفرج بن الطیب کے متعلق بیہقی نے لکھا ہے کہ وہ یونانی جانتا تھا

	ترجمہ
"الفیلسوف ابوالفرج بن الطیب الجاثلیق۔	فلسفی ابوالفرج بن الطیب ابی تلیق... شیخ
کان الشیخ ابوعلی یذمه ویہجی تصانیفه....	بوعلی سینا اُسکی مذمت کیا کرتا تھا اور اسکی تصانیف
کان عالمًا باللغة الرومیة والیونانیة"[۳]	کی برائی کیا کرتا تھا....ابوالفرج رومی اور یونانی سے

اندریں حالات اس خیال کے ساتھ اتفاق نہیں کیا جا سکتا کہ

"یونانی کے جاننے والے علماء کا تذکرہ شاید نظر سے نہیں گذرا"

ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ یہ خیال اسلامی ثقافت کے ان اہم مآخذ و مصادر کو در خور مطالعہ سمجھنے کے بجائے مستشرقین کے ادعائی فیصلوں پر غیر مشروط اعتماد کر کے قائم کیا گیا ہے۔ (برہان دہلی اگست ۱۹۵۹ء)

[۱] فارابی مترجم رئیس احمد جعفری ص
[۲] تتمہ صوان الحکمہ للبیہقی ص ۲۰

۳

شامی عیسائیوں کی وساطت کا مفروضہ

اسلامی ثقافت میں علومِ عقلیہ کے آغاز و ارتقا بالخصوص ان کے قبل از اسلامی ماخذ و مصادر کا مسئلہ بڑا اہم اور دلچسپ ہے۔ فان کریمر کی تقلید میں نکلسن نے تو صرف اتنا ہی لکھا تھا:۔

It is probable that the latter (Mutazilites) at any rate arose, as von Kremer has suggested, under the influence of Greek Theologians specially John of Damascus and his pupil, Theodore Abucara (Abu Qurra) the Bishop of Harran. (Nicholson: Literary History of Arabs, pp 220-221)

(اس بات کا احتمال ہے کہ فرقۂ معتزلہ یونانی علمائے دینیات بالخصوص یوحنائے دمشقی اور اس کے شاگرد ابو قرہ اسقف حران کے زیرِ اثر پیدا ہوا جیسا کہ فان کریمر کا خیال ہے، لیکن مستشرقین کے مشرقی عقیدتمندوں نے اس مجوزہ مفروضہ کو جو صرف اعتزال اور علمِ کلام کے آغاز تک سے متعلق تھا، تعمیم دے کر اسلامی فکر کے جملہ عقلی علوم کو شام کے نوفلاطونی فلاسفہ و متکلمین کا مرہونِ منت قرار دیا۔ اُن کا کہنا ہے:

"کہنے والے کہتے ہیں کہ شام کے نوفلاطونی فلسفیوں بلکہ متکلمین کے خیالات نے ہی مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں کے لئے سنگ میل کا کام دیا ہے۔"

لیکن قرآن کریم کا محدود مفروضہ ہو یا اس کے مشرقی عقیدت مندوں کی تعمیم دونوں محلِ نظر ہیں۔ اعتزال کے اصول اور یوحنائے دمشقی کی تعلیمات میں کوئی بنیادی مماثلت نہیں ہے۔ اس کے برعکس فرقۂ معتزلہ کے تاریخی ارتقا کی تفاصیل بڑی حد تک محفوظ ہیں اور ان میں یونانی دینیات کے کسی علمار کا کوئی اثر متعین نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ سطورِ ذیل میں یونانی حکمت اور مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں کے مابین شامی نوفلاطونیوں کے وسیط ہونے نہ ہونے کے مسئلہ پر تبصرہ کیا گیا ہے۔

عام طور پر "مسلمانوں کی عقلی موشگافی" کا جو مفہوم سمجھا جاتا ہے اُس کا آغاز عباسی خلافت کی ابتدا سے ہوتا ہے۔ دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور کی سرپرستی میں اُس دیرپا اور مسلسل فکری تحریک کا افتتاح ہوا جو آج کے دن تک کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے عباسی دور سے پہلے مسلمانوں میں عقلی علوم سے بے اعتنائی کے سلسلے میں لکھا ہے:

وکانت العرب فی صدر الاسلام	ابتدائے اسلام میں اہل عرب سوائے اپنی زبان
لا تعنی بشیئ من العلم الا بلغتها ومعرفة	اور احکام شریعت کے علم کے کسی دوسرے علم کے
احکام شریعتها حاشا صناعة الطب	ساتھ اعتنا نہ کرتے تھے الا طب کے ساتھ کیونکہ
فانها کانت موجودة عند افراد	بعض عرب اس میں کچھ شدبد رکھتے تھے نیز عام
من العرب غیر منکرة عند جماهیر	لوگوں میں یہ ناپسندیدہ نہیں سمجھا جاتا تھا کیونکہ
هم لحاجة الناس طراً الیها۔"	انھیں اس کی ضرورت رہتی تھی۔

(طبقات الامم ص ۴۷)

قاضی صاعد نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ابو جعفر منصور (۱۳۶ - ۱۵۸ھ) سے پہلے مسلمانوں نے علوم عقلیہ کے ساتھ کوئی اعتنا نہیں کیا۔ وہ لکھتا ہے:

فهذه کانت حالة العرب فی الدولة	یہ تھی عرب کی ثقافتی حالت اموی عہد خلافت
الاموية فلما ادال الله تعالی تلک الدولة	میں۔ پس جب اللہ تعالیٰ نے ان کے بجائے اس

للهاشميه ...... فكان اول من	خلافت کو ہاشمی (عباسی) خاندان میں منتقل کیا
عني منهم بالعلوم الخليفة الثاني ابو جعفر	...... تو ان میں سے جس شخص نے سب سے پہلے
المنصور..... فكان رحمه الله تعالى	علم و حکمت کے ساتھ اعتنا کیا وہ دوسرا خلیفہ ابو
مع براعته في الفقه وتقدمه في علم	جعفر منصور تھا..... فقہ میں دستگاہ غالی اور علم
الفلسفة وخاصة في علم صناعة النجوم	فلسفہ بالخصوص علم نجوم میں کمال کے ساتھ ان
كلفا بها وباهلها"[۵۱]	علوم اور ان کے ماہرین پر اس کی خاص عنایت تھی

اور یہ تحریک خلیفہ مامون الرشید کے زمانہ میں اپنے اوجِ کمال پر پہنچی چنانچہ قاضی صاعد آگے چل کر لکھتا ہے:

ثم لما افضت الخلافة الى الخليفة	پھر جب خلافت ان میں سے (عباسیوں میں سے)
السابع منهم عبد الله المامون بن	ساتویں خلیفہ عبد اللہ المامون بن ہارون الرشید
هارون الرشيد ... تمم ما بدأ به	کو ملی .... تو جس تحریک کا اس کے دادا
جده المنصور"[۵۲]	منصور نے آغاز کیا تھا، اس نے اسے تکمیل تک پہنچایا

اُموی دور میں حتیٰ کہ خلافت راشدہ کے آغاز بلکہ عہدِ نبوی میں ایسے منتشر واقعات ملتے ہیں جو عقلی موشگافیوں سے یک گونہ مشابہ ہیں۔ لیکن نہ تو انھوں نے مسلمانوں کے علومِ عقلیہ کے آغاز و ارتقا میں کوئی حصہ لیا ہے اور نہ شامی نو فلاطونیت نے اسلام میں عقلیت کے تسلسل کا افتتاح کیا ہے۔ مگر اس کی تفصیل سے پیشتر ان حضرات کی توجیہات پر ایک نظر ڈالنا مستحسن ہو گا جو مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں کو شامی نو فلاطونیوں کا مرہونِ منت سمجھتے ہیں:-

"واقعہ یہ ہے کہ یوں تو مسلمانوں کے تمام ہی بڑے بڑے شہروں میں ہر جنس و ملت کے لوگ آنے جانے اور بسنے لگے تھے اور ان میں اور مسلمانوں میں علمی روابط کی بنیادیں بھی پڑ گئی تھیں جہاں مسلمان انھیں متاثر کر رہے تھے وہاں ان کے افکار و خیالات سے بمناسبت ظروف اثر لے بھی رہے تھے لیکن عام طور سے یہ غیر منظم اور

---

۵۱ طبقات الامم ص ۵۷، ۵۲ ایضاً ص ۵۷۔

نامنضبط فکریں تھیں۔ جہاں تک منضبط اور منظم فکر کا تعلق ہے وہ ان کو شامی اہلِ علم سے ہی حاصل ہوئی اور مسلمانوں کو فلسفے کا چسکا غالباً ان ہی سے لگا۔ قیاس یہ ہے کہ فلسفے کو مسلمانوں سے متعارف کرانے اور اُس کو اُن میں ہر دلعزیز بنانے میں شامی اطبا نے خاص حصّہ لیا ہوگا۔ طب اور فلسفے میں چولی دامن کا ساتھ تھا۔ فلسفہ طب کی تعلیم کے لئے تمہیدی مضمون تھا اور یہ روایت قبل یونانی کی تعلیم میں ابھی تک چلی آرہی تھی۔ یہ اطبار مسلمانوں کی پھیلتی مدنیت کی ناگزیر ضرورت تھے۔ پھر امراء و رؤسا کی خلوت و جلوت کے ندیم۔ چنانچہ مسلمان طب میں ان ہی شام کے مسیحی اور غیر مسیحی اطبار کے شاگرد ہیں اور یونانی طب کو اسلامی طب بنا دینے کا سہرا انھیں کے سر ہے۔"

اس توجیہ کی جزئیات کی تائید میں منتشر واقعات ملتے ہیں بایں ہمہ اُن سے جو نتائج مستنبط کرنے کی کوشش کی گئی ہے واقعات حوصلہ افزائی کے بجائے ان کی تردید ہی کرتے ہیں، چنانچہ

(۱) یہ فلاسفہ و اطبار امراء و رؤسا کی خلوت و جلوت کے ندیم ہوں تو ہوں (جیسے یحیی نحوی[1] اور ابن آثال) مگر فلسفہ کو مسلمانوں میں مقبول نہ بنا سکے۔

ب۔ شامی اطبا مسلمانوں کی پھیلتی پھولتی مدنیت کی ناگزیر ضرورت تھے۔ مگر مسلمان طب میں شام کے ان مسیحی اور غیر مسیحی اطبا کے شاگرد نہیں ہیں۔

ج۔ فلسفہ کو مسلمانوں سے متعارف کرانے اور اُس کو اُن میں ہر دلعزیز بنانے میں شامی اطبا کا کوئی خاص حصّہ نہیں ہے۔ اور آخر میں

د۔ جہاں تک منضبط اور منظم فکر کا تعلق ہے وہ مسلمانوں کو شامی اہلِ علم سے نہیں ملی اور نہ مسلمانوں کو فلسفہ کا چسکا ان سے لگا۔

ذیل میں ان منتشر واقعات کا تاریخی طور پر جائزہ لیا گیا ہے:۔

---

[1] حالانکہ یحیی نحوی اور فاتح مصر حضرت عمرو بن العاصؓ کی ملاقات محض ایک افسانہ ہے۔

عہدِ نبوی میں بیرونی افکار اور یونانی طب

عہدِ نبوی میں تین شخصوں کا نام ملتا ہے جنہیں آج کل کی اصطلاح میں حکیم (طبیب) کہا جا سکتا ہے۔ لیکن نہ تو غالباً یہ شامی مدارس طبیہ سے تعلق رکھتے تھے اور نہ انہیں یونانی طب کو مسلمانوں میں مقبول بنانے کے اندر کوئی کامیابی حاصل ہو سکی۔

ان میں قدیم ترین نام حرث بن کلدۃ الثقفی کا ہے۔ وہ طائف کا رہنے والا تھا اور اُس نے ایران میں طب و موسیقی کی تعلیم حاصل کی تھی۔ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:۔

الحرث بن كلدة الثقفي كان من الطائف وسار البلاد وتعلم الطب بناحية فارس وتمرن هناك وعرف الداء والدواء وكان يضرب بالعود تعلم ذلك ايضاً بفارس واليمن وبقي ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم وايام ابي بكر وعمر وعثمان وعلي بن ابي طالب ومعاويه رضي الله عنهم۔[1]

حرث بن کلدۃ الثقفی طائف کا رہنے والا تھا۔ مختلف شہروں کا سفر کیا تھا اور ایران میں طب کا علم سیکھا تھا۔ وہیں اس نے مطب کیا۔ تشخیص امراض اور معالجہ سے واقف تھا۔ وہ عود اچھا بجاتا تھا۔ موسیقی کا فن بھی اُس نے ایران اور یمن میں سیکھا تھا۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علی بن ابی طالب اور امیر معاویہؓ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے زمانہ میں بقیدِ حیات تھا۔

ابن ابی اُصیبعہ کا مآخذ غالباً قاضی صاعد کی طبقات الامم ہے چنانچہ مؤخر الذکر نے لکھا ہے:۔

وكان من الاطباء على عهد النبي صلى الله عليه وسلم من العرب الحارث بن كلدة الثقفي، كان تعلم الطب بفارس واليمن وكان يضرب العود وبقي الى ايام معاوية بن ابي سفيان۔[2]

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اطبائے عرب میں سے مشہور طبیب حرث بن کلدۃ الثقفی تھا۔ اس نے طب کی تعلیم ایران اور یمن میں حاصل کی تھی۔ عود اچھا بجاتا تھا۔ امیر معاویہؓ کے زمانہ تک بقیدِ حیات تھا۔

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ حارث بن کلدۃ الثقفی شامی مدارس کا خریج نہیں تھا بلکہ ایران کے مدرسۂ طبیہ کا فارغ التحصیل تھا۔ زمانہ قبل از اسلام میں مصر و شام طب اور عرفانی فلسفہ و تصوف کے اور ایران (نصیبین) منطق

---

[1] طبقات الامم ص ۴۸، [2] عیون الانباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۱۰۹ – ۱۱۰۔

اور دیگر عقلی علوم (EXACT SCIENCES) کے گہوارے تھے لیکن انکا سرہ بالخصوص نوشیرواں کی علمی سرپرستیوں نے جندی ساپور میں بھی نصیبین کے نسطوری مدرسہ کے مدِمقابل ایک درسگاہ قائم کر دی تھی جو مشرق میں منطقی طب کا گہوارہ تھی (اسی جندی ساپور کے مدرسہ طب نے جس پر آخر زمانہ میں نساطرہ چھا گئے تھے عباسی عہد میں اسلامی طب کا افتتاح کیا جس کی تفصیل اس مقالے کے موضوع سے خارج ہے)

بہر حال حرث بن کلدۃ الثقفی شام کے نوفلاطونی یا یعقوبی مدارسِ طبیہ کا خریج نہیں تھا بلکہ ایران کے مجوسی یا نسطوری (کیونکہ بعد میں جندی ساپور کے طبی مدرسہ کی قیادت بھی نساطرہ ہی کے ہاتھ میں آگئی تھی) مدرسہ طب کا فاضل تھا۔ اس کے علاوہ عرب کے دیسی طب کا بھی ماہر تھا چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:

وکانت للحرث معالجات کثیرۃ و معرفۃ	حرث کو عرب کے طریق مالوف اور اُن کی مخصوص
بما کانت العرب تعتادہ و تحتاج الیہ	دواؤں سے واقفیت تھی۔ اور اُس نے ان
من المداواۃ [1]	اندازِ پر بہت سے علاج کئے تھے۔

اور غالباً عرب کے اسی دیسی طب کے ذریعے اس نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علاج کیا چنانچہ اُس نے حضرت سعد بن وقاصؓ کا علاج کھجور اور دودھ کے ساتھ کیا تھا[2] لیکن حرث بن کلدۃ مسلمانوں میں یونانی طب کو مقبول بنانے میں کامیاب نہیں ہو سکا اور یہ اتنا مشہور واقعہ ہے کہ اُس نے طب و معقولات کی تواریخ سے بڑھ کر عربی و فارسی ادب میں بھی ایک امر واقعی کی حیثیت حاصل کر لی ہے جیسا کہ سعدی نے گلستاں میں لکھا ہے:

یکے از ملوک عجم طبیبے حاذق را بخدمت مصطفٰی صلی اللہ علیہ وسلم فرستاد۔ سالے در دیار عرب بود کسے تجربہ پیش او نیاورد و معالجے از وے نخواست پیش پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آمد گلہ کرد کہ مرا ایں بندہ را بسبب معالجت اصحاب بخدمت فرستادہ اند۔ دریں مدت کسے التفاتے نکرد تا خدمتے کہ بر بندہ معین است بجا آوردے۔ رسول علیہ السلام گفت ایں طائفہ را طریقے ہست کہ تا اشتہا غالب نشود نخورند و ہنوز اشتہا باقی بود دست از طعام بدارند۔ حکیم گفت ایں است موجب تندرستی۔ زمین بوسید و رفت۔

(گلستاں باب سوم در فضیلت قناعت)

---

[1] عیون الانباء جلد اول ص ۱۱۰ [2] ایضاً ص ۱۱۰۔

دوسرا مشہور طبیب نضر بن حرث بن کلدۃ الثقفی تھا۔ وہ سابق الذکر حرث بن کلدۃ کا بیٹا اور اس کے برخلاف طب کے علاوہ علوم فلسفہ کی مختلف شاخوں سے واقف تھا۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے:۔

النضر بن الحارث بن كلدة الثقفي هو ابن خالة النبي صلى الله عليه وسلم وكان النضر قد سافر البلاد ايضاً كابيه واجتمع مع الافاضل والعلماء بمكة وغيرها وعاشر الاحبار والكهنة واشتغل وحصل من العلوم القديمة اشياء جليلة القدر واطلع على علوم الفلسفة واجزاء الحكمة وتعلم من ابيه ايضاً ما كان يعلمه من الطب وغير ذلك[1]

نضر بن الحرث بن کلدۃ الثقفی جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ماموں کا لڑکا تھا۔ اس نے بھی اپنے باپ کی طرح بہت سے شہروں کا سفر کیا تھا اور مکہ معظمہ نیز دوسرے شہروں کے علماء و فضلاء کے پاس رہا تھا نیز یہودی علما اور کاہنوں کی صحبت میں بیٹھا تھا۔ قدیم علوم میں سے بہت سی جلیل القدر باتیں سیکھی تھیں۔ فلسفہ اور حکمت سے بھی واقف تھا۔ اس نے اپنے باپ سے بھی طب اور دیگر علوم جو وہ جانتا تھا سیکھے تھے۔

ممکن ہے تلاشِ علم و حکمت میں نضر بن الحرث ایران کے نسطوری مدارس کے علاوہ شام کے یعقوبی اور نو فلاطونی حلقوں میں بھی پہنچا ہو، اگرچہ اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی لیکن اتنا یقینی ہے کہ نہ تو اس کی طبابت مسلمانوں میں مقبول ہو سکی اور نہ وہ اپنے فلسفیانہ خیالات کو جنہیں علوم نبوت کا متبادل سمجھتا تھا اور جنہیں ممکن ہے اس نے شام کے یعقوبی عرفانیوں اور نو فلاطونی فلاسفہ سے اخذ کیا ہو مسلمانوں تک پہنچا سکا کیونکہ وہ مسلمانوں کا بدترین دشمن تھا اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شدید بغض و حسد رکھتا تھا اور اپنی فلسفیانہ معلومات کی بنا پر خود کو مہبطِ وحی کا حریف سمجھتا تھا۔ چنانچہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے:

وكان النضر كثير الاذى والحسد للنبي صلى الله عليه وسلم ويتكلم فيه باشياء كثيرة كما يحط من قدره عند

نضر جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت زیادہ حسد رکھتا تھا اور آپ کو بڑی ایذا پہنچاتا تھا۔ حضور کے خلاف بڑی زبان درازی کرتا

[1] عیون الانباء جلد اول ص ۱۱۳۔

اهل مكة وبطل ما اتى به بزعمه ولم يعلموا لشقاوته ان النبوة اعظم والسعادة اقدر والعناية الالهية اجل والامور المقدرة اثبت. وانما النضر اعتقد ان بمعلوماته وفضائله وحكمته يقاوم النبوة واين الثرى من الثريا"[1]

تھا کہ آپ کی قدر و منزلت اہل مکہ کی نظروں سے گرا دے اور اس کے گمان میں جس چیز کا آپ دعویٰ کرتے تھے اسے باطل کر دے مگر اپنی بدبختی سے اتنا نہ سمجھا تھا کہ نبوۃ بڑا امر ہے سعادت بڑی چیز ہے عنایت الٰہیہ اجل ہے اور جن امور کو قدرت نے مقدر کیا ہے وہ اثبت ہیں۔ نضر کا تو یہ گمان تھا کہ اپنے اس (ظاہری) علم و فضل سے وہ نبوت کا مقابلہ کر لے گا۔ لیکن چہ نسبت

خاک را با عالم پاک

اس کی غیر مقبولیت کی حد یہ ہے کہ جب جنگ بدر میں وہ مخالفین کے ساتھ مسلمانوں سے لڑنے آیا اور شکست کے بعد قید ہوا تو وہ مسلمانوں میں اس درجہ مبغوض سمجھا گیا کہ باوجودیکہ اس رحمۃ اللعالمینؐ نے بڑے بڑے شدید مخالفین کو رہا کر دیا مگر دوسرے دشمن اسلام عقبہ بن ابی معیط کے ساتھ اس کی بھی گردن ماری گئی۔[2]
عہد نبویؐ کا تیسرا مشہور طبیب جس کا تذکرہ تاریخ نے محفوظ رکھا ہے ابن ابی رمثہ ہے۔ اس کے متعلق قاضی صاعد نے لکھا ہے:۔

فكان من الاطباء على عهد النبي صلى الله عليه وسلم من الاطباء ..... ابن ابي رمثة التميمي وهو الذي قال رأيت بين كتفي النبي صلى الله عليه وسلم خاتم النبوة فقلت له اني طبيب به دعني اعالجه فقال انت رفيق والطبيب الله صلعم"[3]

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے مشہور اطباء میں سے ..... ابن ابی رمثہ التمیمی تھا۔ یہ وہ طبیب ہے جس نے روایت کی ہے کہ میں نے جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں کندھوں کے درمیان مہر نبوت کو دیکھا تھا اور میں نے عرض کیا تھا کہ میں طبیب ہوں مجھے اجازت دیجئے کہ میں اس کا علاج کروں تو حضور نے ارشاد فرمایا تو محض رفیق

---

[1] عیون الانباء جلد اول ص ۱۱۳ [2] ایضاً ص ۱۱۵ [3] طبقات الامم ص ۴۷-۴۸

ہے اور طبیب تو صرف اللہ تعالیٰ ہے۔

ابن جلجل نے تو اس ارشادِ نبوی کے یہ معنی بتائے ہیں کہ ابن ابی رمثہ کو نظری طب میں کوئی دستگاہ نہیں تھی، وہ صرف عملی طب میں مہارت رکھتا تھا جیسا کہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے:۔

کان طبیباً علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مزاولاً لاعمال الید وصناعۃ الجراح [۱]	وہ عہدِ رسالت میں طبیب تھا اور عمل بالید اور جراحی میں مہارت رکھتا تھا۔

ابن جلجل کے الفاظ یہ ہیں

قال سلیمان بن حسان علم رسول اللہ انہ رفیق الید ولم یکن فائقاً فی العلم فان ذلک من قولہ والطبیب اللہ	سلیمان بن حسان (ابن جلجل) نے لکھا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جانتے تھے کہ ان کے ہاتھ کا ہے (عمل جراحی میں ماہر ہے لیکن علم طب (نظری طب) میں کوئی دستگاہ نہیں رکھتا۔ یہ بات ارشادِ نبوی "واللطبیب اللہ" سے ظاہر ہوتی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ابن ابی رمثہ جس تجربی طب (EMPIRICAL MEDICINE) میں کمال رکھتا تھا اس کی نگاہِ نبوت میں کوئی وقعت نہ تھی۔ اور جب "معلم کتاب" کے حضور میں اسے کوئی مقبولیت حاصل نہیں ہوئی تو اصحابِ رسولؐ میں اُسے کیا قبولِ عام نصیب ہوتا۔

غرض اولاً تو اس عہد کے اطبا رشامی نوفلاطونیت کے بجائے ایرانی نسطوریت کے خوشہ چیں تھے اور ثانیاً خواہ وہ نوفلاطونیت کے خوشہ چیں ہو یا ایرانی نسطوریت کے، ان کے طبی کمالات کو اسلامی سماج میں کوئی مقبولیت نصیب نہ ہو سکی۔ رہے شامی نوفلاطونیت کے فلسفیانہ افکار جسے طب کے مبادی کے ضمن میں کسی نے سیکھا ہو تو انہیں تو انتہائی غیر مقبولیت کا سامنا کرنا پڑا، یہاں تک کہ ان کے حاملین کو اس کوشش میں اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا اور پھر بھی کچھ حاصل نہ ہوا۔

---

[۱] عیون الانباء جلد اول ص ۱۱۲ [۲] ایضاً ص ۱۱۶۔

خلافتِ راشدہ اور یونانی فلسفے سے ہونے والا سابقہ

کہا جاتا ہے کہ یونانی فلسفے کے سلسلے میں مسلمانوں کا سب سے پہلے مصری حکماء سے سابقہ ہوا۔ مصر ۲۰ھ (مطابق ۶۴۲ء) میں حضرت عمرو بن العاصؓ کے ہاتھوں فتح ہوا۔ مفتوحین میں سے جو لوگ فتح کی مبارکباد دینے آئے ان میں بیان کیا جاتا ہے کہ مشہور فلسفی یحییٰ النحوی بھی تھا۔ ابن القفطی لکھتا ہے:-

"يحيى النحوي... عاش الى ان فتح عمرو بن العاص مصر والاسكندرية ودخل على عمرو وقد عرف موضعه من العلم واعتقاده وما جرى له مع النصارى فاكرمه عمرو ورأى له موضعاً وسمع كلامه في ابطال التثليث فاعجبه وسمع كلامه ايضاً في انقضاء الدهر ففتن به وشاهد من حججه المنطقية وسمع من الفاظه الفلسفية التي لم تكن للعرب بها انسة ما هاله وكان عمرو عاقلاً حسن الاستماع صحيح الفكر فلازمه وكان لا يكاد يفارقه[۲] . . . . . .
. . . ."

یحییٰ النحوی... حضرت عمرو بن العاصؓ کے فتح مصر و اسکندریہ تک زندہ تھا۔ وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور انھیں اس کے علمی مرتبہ اور معتقدات کا علم ہوا نیز اس واقعہ کا جو اسے اپنے ہم مذہب عیسائیوں کے ساتھ پیش آیا تھا لہذا انھوں نے اس کی عزت و تکریم کی اور اسے ایک نمایاں مقام دیا۔ انھوں نے "ابطال تثلیث" میں اس کی تقریر سنی جو انھیں بہت پسند آئی نیز "انقضائے دہر" کی بحث پر اس کا کلام سنا جس سے وہ اس کے گرویدہ ہو گئے۔ انھوں نے اس کے منطقی دلائل کو دیکھا اور فلسفیانہ الفاظ سے جن سے اہل عرب مانوس نہیں تھے۔ اسی طرح وہ اس کی علمی قابلیت سے مرعوب ہوئے۔ اور عمرو بن العاصؓ بڑے عاقل اور دوسروں کی بات اچھی طرح سننے والے اور صحیح غور و فکر کرنے والے تھے۔ لہذا انھوں نے اس کی صحبت کو لازم پکڑا اور کسی وقت بھی اس کی جدائی گوارا نہ کرتے تھے۔

---

[۱] مثلاً نضر بن الحرث کہ جس کا قصہ اوپر مذکور ہے [۲] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۲۳۲۔

ابن القفطی کے اس جملے سے کہ "ملازمہ وکان لا یکاد یفارقہ" اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ یہ حکیم "امراء و رؤسا" (عمرو بن العاصؓ) کی جلوت و خلوت کا ندیم تھا۔ لیکن اس سے جو نتیجہ یہ لوگ (شامی مسیحیوں کی وساطت کے قائلین) نکالنا چاہتے ہیں نہیں نکلتا۔

(۱) اولاً: تو یہ بعینہ واقعہ ہی تاریخ سے زیادہ افسانہ ہے۔ دو باتیں قابل غور ہیں۔

ا۔ قدیم تواریخ اس واقعہ کے ذکر سے خاموش ہیں۔ فتح مصر کے قدیم ترین مآخذ ابن عبدالحکم کی "فتح مصر و مغرب" اور البلاذری کی "فتوح البلدان" ہیں مگر دونوں نہ تو اس ملاقات کا ذکر کرتے ہیں اور نہ حضرت عمرو بن العاصؓ کے کتب خانہ اسکندریہ کو جلانے کا جو اس افسانے کا نقطۂ کمال ہے، حالانکہ کم از کم بلاذری فوجی مہموں کے علاوہ دوسرے دلچسپ واقعات کو بھی کبھی کبھی استطراداً بیان کر دیتا ہے۔ قدیم مورخین کی خاموشی اسے مشکوک بناتی ہے۔

ب۔ عمرو بن العاصؓ کی فتح مصر و اسکندریہ سے بہت پہلے یحییٰ النحوی کا انتقال ہو چکا تھا۔ اس لئے یہ بعینہ ملاقات ادعائے محض ہے۔ خود مورخین مابعد کی تصریحات کے مطابق یحییٰ النحوی ناقابلِ یقین حد تک طویل العمر ہو جاتا ہے۔ ابن ابی اصیبعہ نے ابو سلیمان سجستانی سے نقل کیا ہے:

كان يحيى النحوي في ايام عمرو بن العاص	یحییٰ النحوی حضرت عمرو بن العاصؓ کے زمانہ میں
ودخل اليه ..... وانه قرأ على	تھا اور وہ ان کی خدمت میں بھی داخل ہوا تھا
امرينيس وقرأ امرينيس على برقلس	..... اس نے امونیس سے تعلیم پائی تھی اور امونیس
قال ويحيى النحوي يقول انه ادرك	نے پروکلس سے۔ اور یحییٰ نحوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ
برقلس۔[۱]	اس نے پروکلس کا زمانہ پایا تھا۔

برقلس (PROCLUS) کا سال وفات ۴۸۵ء ہے اور اسکندریہ کو حضرت عمرو بن العاصؓ نے ۶۴۲ء میں فتح کیا تھا یعنی برقلس کی وفات کے ۱۵۷ سال بعد۔ پھر ان مورخین نے خود یحییٰ نحوی کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے کچھ اوپر چالیس سال کی عمر تک صرف ملاحی کی اس کے بعد لکھنا پڑھنا سیکھا:

وقال قد بلغت نيفاً واربعين سنة من العمر وما ارتضت بشيء وما

---

[۱] عیون الانباء جلد اول ص ۱۰۳۔

عرفت غیر صناعة الملاحة"[۱]

(یحییٰ نحوی نے لکھا ہے کہ میری عمر کچھ اوپر چالیس سال ہو گئی تھی اور میں نے کچھ نہیں سیکھا تھا اور سوائے ملاحی کے اور کوئی کام نہیں جانتا تھا)

بیتالیس[۴۲] سال کی عمر میں اُس نے پڑھنا لکھنا سیکھا پھر نحو، لغت اور منطق میں تبحر حاصل کیا۔ ظاہر ہے اُس کے بعد ہی اُس نے برقلس کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنے کا ارادہ کیا ہوگا جو اب بہت زیادہ بوڑھا ہو چکا تھا۔ اس طرح ۶۴۲ء میں اس کی عمر دو سو سال سے کہیں زیادہ ہوگی۔ پھر ابن ابی اُصیبعہ بعض مسیحی تواریخ کے حوالے سے لکھتا ہے :۔

وجدت فی بعض تواریخ النصاریٰ	میں نے نصاریٰ کی بعض تواریخ میں دیکھا ہے
ان یحییٰ النحوی کان فی المجمع الرابع	کہ یحییٰ النحوی کا معاملہ چوتھی کونسل میں تھا
الذی اجتمع فی مدینة یقال لھا	جو شہر خلقدونیہ میں منعقد ہوئی تھی ..... اور جب
خلکدونیہ ... وانھم لما احرموہ	پادریوں نے اسے خارج از کلیسا قرار دیا تو دوسرے
لم ینفوہ کما نفوا المحرومین ...	لوگوں کی طرح اُسے شہر بدر نہیں کیا ..... و
... وترکوہ فی مدینة القسطنطنیہ ولم	شہر قسطنطنیہ میں چھوڑ دیا گیا جہاں قیصر مرقیان
یزل بھا مقیما حتی مات مرقیان الملک[۲]	کی موت تک رہا۔

خلقدونیہ کی کونسل ۴۵۱ء میں ہوئی تھی اور مرقیان کا انتقال ۴۵۷ء میں ہوا۔ ظاہر ہے ۴۵۱ء میں جس سال خلقدونیہ کی کونسل نے یحییٰ النحوی کو ملعون اور خارج از مذہب قرار دیا اس کی عمر پچاس سال کے قریب ہوگی۔ اس طرح حضرت عمرو بن العاصؓ سے مبینہ ملاقات کے وقت اس کی عمر تقریباً ڈھائی سو سال ہوتی ہے اور اس وقت بھی حسب تصریح ابن القفطی اس کی ذہنی حالت بہت صحیح اور تندرست تھی کہ اس نے اپنی منطقی گفتگو سے حضرت عمرو بن العاصؓ کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ یہ امور اس مبینہ ملاقات کو مشکوک بنا دینے کے لئے کافی ہیں

واقعہ یہ ہے کہ یحییٰ النحوی کی شخصیت اسلامی ادب میں تاریخی سے زیادہ افسانوی رہی ہے۔ بیہقی نے

---

[۱] عیون الانباء جلد اول ص ۱۰۴۔ [۲] ایضاً ص ۱۰۴۔

صوان الحکمہ میں اسے اسکندریہ کے بجائے ایران میں دکھایا ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے عہد تک زندہ بتایا ہے:-

یحیی النحوی الملقب بالبطریق والمنسوب الی الدیلم

یحییٰ النحوی جو بطریق کے لقب سے ملقب ہے اور دیلم کی طرف منسوب ہے۔

کان یحییٰ الدیلمی من قدماء الحکماء وکان نصرانیاً فیلسوفاً فاراد عامل امیر المومنین علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ ازعاجہ عن فارس وتخریب دیرہ فکتب یحییٰ قصتہ الی امیر المومنین وطلب منہ الامان فکتب محمد بن الحنفیہ لہ کتاب الامان بامر امیر المومنین - وقد رأیت نسخۃ ھذا الکتاب فی یدی الحکیم ابی الفتوح المستوفی النصرانی الطوسی[1]-

یحییٰ دیلمی قدیم علماء میں سے ہے وہ نصرانی فلسفی تھا۔ اسے امیر المومنین حضرت علیؓ کے عامل نے ایران سے نکالنا اور اس کی خانقاہ کو تباہ کرنا چاہا تو یحییٰ نے پورا معاملہ لکھ کر امیر المومنین حضرت علیؓ کی خدمت میں روانہ کیا اور ان سے امان چاہی پس حضرت محمد بن الحنفیہ نے حضرت علیؓ کے حکم سے اس کے لئے امان نامہ لکھا۔ بیہقی کہتا ہے کہ میں نے اس امان نامہ کی نقل طوس کے نصرانی حکیم ابو الفتوح مستوفی کے پاس دیکھی۔

اس حساب سے اس کی عمر ڈھائی سو سال سے بھی زائد ہوتی ہے اور یہ غیر معمولی طول عمر ایک تاریخی معجزہ ہے جس کا تاریخ قدیم کی نظروں سے اوجھل رہ جانا بجائے خود ایک انحراف عادت ہے۔ اور جب متاخرین کو اس کے استبعاد کا احساس ہوا تو انھوں نے اس کے ازالہ کے لئے ایک جملہ بڑھا دیا کہ یحییٰ نحوی نے عمر طویل پائی۔ چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ نے لکھا ہے کہ اسکندریہ میں جالینوس کی کتابوں کو سات شخصوں نے ایڈٹ کیا اور

عمر من ھؤلاء الاسکندرانیین یحییٰ النحوی الاسکندری الی ان لحق اوائل الاسلام[2]

اور اسکندریہ کے ان علماء میں سے یحییٰ نحوی اسکندرانی نے عمر طویل پائی یہاں تک کہ تاریخ اسلام کے ابتدائی زمانہ تک تھا

---

[1] تتمہ صوان الحکمہ ص ۲۳ [2] عیون الانباء جلد اول ص ۱۰۴

ابن الندیم کے زمانہ میں بھی یہ افسانہ (یحیٰی نحوی اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی مبینہ ملاقات) ایک حقیقت سمجھا جاتا تھا مگر وہ اسے برقلس اور امونیوس کے بجائے ساواری؟ (SEVERUS) کا شاگرد بتاتا ہے۔ باینہمہ حضرت عمرو بن العاصؓ کے ساتھ اس کی ملاقات پر اسے بھی اصرار ہے۔

اخبار یحیی النحوی ...... وعاش	یحیٰی النحوی .... وہ اس وقت تک بقید حیات
الی ان فتحت مصر علی یدی عمرو	تھا جب کہ حضرت عمرو بن العاصؓ نے مصر کو فتح
بن العاص۔ فدخل الیہ واکرمہ	کیا وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور انہوں
ورای لہ موضعاً[1]	نے اس کا بڑا اعزاز و اکرام کیا اور اپنے ہاں
....	ایک مناسب مقام دیا۔

غالباً ابن الندیم کو یا جن لوگوں سے اس نے اس ملاقات کو روایت کیا ہے یحیٰی النحوی کی ایک عبارت کو غلط پڑھنے سے ہوئی ہے جس سے ان لوگوں نے یہ حساب لگایا ہے کہ تصنیف فہرست کے وقت (۳۸۰ھ) میں یحیٰی النحوی کو وہ عبارت لکھے ہوئے تین سو سال سے اوپر ہوئے تھے۔ اس حساب سے یحیٰی النحوی اور حضرت عمرو بن العاصؓ کا ہمعصر ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور اس کے بعد دونوں کی ملاقات غیر مستبعد نہیں رہتی۔

وذکر یحیی النحوی فی المقالۃ الرابعۃ	یحیٰی نحوی نے ارسطو کی کتاب سماع طبیعی
من تفسیرہ لکتاب السماع الطبیعی	(PHYSICS) کی جو تفسیر لکھی ہے
فی الکلام فی الزمان مثالاً قال	اس کے چوتھے مقالہ میں جو "زمانہ" کی بحث
فیہ مثل سنتنا ھذہ وھی سنہ	ہے ایک مثال دی ہے اور لکھا ہے جیسا
ثلاث واربعین و ثلثمائۃ	کہ ہمارا یہ سنہ جو ۳۴۳ قلطیانوسی ہے یہ بات
قلطیانوس القبطی۔ فھذا یدل	اس پر اشارہ کرتی ہے کہ ہمارے اور یحیٰی
علی ان بیننا وبین یحیی النحوی ثلثمائۃ	نحوی کے درمیان کچھ اوپر تین سو سال ہوتے
سنہ ونیف وقد یجوز ان یکون	ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے اس کتاب کی

---

[1] الفہرست لابن الندیم ص ۳۵۶۔

فسر هذا الکتاب فی صدر عمرہ — اپنی عمر کے ابتدائی حصہ میں شرح کی ہو کیونکہ

لانہ کان فی ایام عمرو بن عاص[1] — وہ حضرت عمرو بن العاص کے زمانہ میں تھا۔

لیکن یہ عبارت مقالہ رابعہ کے بجائے سولہویں مقالے میں ملتی ہے جہاں ۳۴۳ سنہ کے بجائے ۲۴۵ سنہ

مذکور ہے اور ۲۴۵ سنہ ۵۲۹ مسیحی کے مطابق ہوتا ہے اور اس سنہ میں سب لوگ یحیٰی النحوی کا

بقید حیات ہونا تسلیم کرتے ہیں۔[2]

بہرحال کیسی ہی اعتدال کی زندگی کیوں نہ بسر کی جائے ڈھائی سو سال زندہ رہنا ناقابل یقین ہے

اسی لئے ماکس ما برہوف نے "اسکندریہ سے بغداد تک" میں لکھا ہے۔

"اور آج ہم بالیقین جانتے ہیں کہ یہ یونانی عالم جو قیساریہ میں پیدا ہوا تھا عربوں کی فتح مصر

سے تقریباً ایک صدی پہلے مرچکا تھا مگر عرب مصنفین کو اسی پر اصرار رہا ہے کہ عمرو بن العاص فاتح

مصر سے اس کا تعلق قائم کریں حالانکہ ان کے یہاں یہ بھی مشہور تھا کہ وہ امونیوس کا شاگرد تھا

اور امونیوس پروکلس کا شاگرد تھا۔"[3]

اسی طرح بٹلر نے "عربوں کی فتح مصر" میں لکھا ہے[4]:

NOW THERE CAN BE VERY LITTLE DOUBT ABOUT

THE FORMER POINT, JOHN WAS NOT ALIVE

IN 642 I NEED NOT RECAITULATE THE WHOLE

PROOF OF THIS STATEMENT. IT IS KNOWN THAT

JOHN WAS WRITING AS EARLY AS 540 IF

NOT BEFORE THE ACCESSION OF JUSTINIAN IN

527; AND THOUGH HE MAY HAVE SURVIVED

FOR A FEW YEARS AT THE BEGINNING OF THE

SEVENTH CENTURY, IF HE HAD BEEN ALIVE

IN THE YEAR 642 HE WOULD NOT HAVE BEEN

---

[1] الفہرست الندیم ص ۳۵۶-۳۵۷ [2] التراث الیونانی ص ۵۰ [3] ایضاً ص ۵۰ [4] بٹلر: ص ۴۰۶

LESS THAN 120 YEARS. IT IS THEREFORE CLEAR THAT PHILOPONUS HAD BEEN DEAD FOR SOME THIRTY OR FORTY YEARS WHEN AMR ENTERED ALEXANDRIA.*

(اب ان میں سے پہلی بات کے متعلق تو کوئی شک نہیں ہے۔ یحییٰ ۶۴۲ء میں بقید حیات نہیں تھا۔ میرے لئے اس دعوے کے تمام دلائل کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ معلوم ہے کہ اگر قیصر جسٹینیان کی تخت نشینی سے پہلے ۵۲۷ء میں نہیں تو کم از کم یحییٰ النحوی ۵۳۰ء میں ضرور تصنیف و تالیف کے اندر مشغول تھا اور ہر چند کہ وہ ساتویں صدی کے آغاز میں کچھ سال زندہ رہا ہو اگر وہ ۶۴۲ء میں زندہ ہوتا تو اس کی عمر ۱۲۰ سال سے کم نہ ہوتی

لہٰذا یہ ثابت ہے کہ فیلوپونس (یحییٰ النحوی) عمرو بن العاصؓ کے اسکندریہ میں داخل ہونے سے کوئی تیس چالیس سال پہلے مر چکا تھا)

ظاہر ہے جب یحییٰ النحوی فتح مصر و اسکندریہ سے ایک قرن یا تیس چالیس سال پہلے مر چکا ہو تو حضرت عمرو بن العاصؓ کے ساتھ اس کی ملاقات کیسی۔ اور جب ملاقات ہی نہیں ہوئی تو امراء و روسائے عرب میں فلسفہ کو متعارف کرانے کا کیا سوال۔

(۲) ثانیاً: اگر علیٰ سبیل التنزل فرض کر لیا جائے کہ یہ قصہ صحیح ہے تب بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یحییٰ النحوی نے مسلمانوں میں فلسفہ کو ہر دلعزیز بنا یا کسی عقلی موشگافی کی تحریک کو پیدا کیا۔

اوپر اس قصہ کی تین روایتیں گذری ہیں: ابن الندیم کی، ابن القفطی کی اور بیہقی کی روایت تو یقیناً غلط ہے یحییٰ النحوی نہ ملی تھا نہ ایمان میں اس کی خالفا بھی۔ باقی دو روایتوں سے بھی اگر انھیں صحیح فرض کر لیا جائے تو بجائے یہ ثابت ہونے کے کہ یحییٰ النحوی نے مسلمانوں کو فلسفہ کا چسکا لگایا یہی ثابت ہوتا ہے کہ فلسفہ مسلمانوں میں قطعاً غیر مقبول ثابت ہوا۔

۱۔ ابن الندیم نے صرف اس قدر لکھا ہے:۔

"وعاش الی ان فتحت مصر علی یدی۔ (یحییٰ النحوی) اس وقت تک بقید حیات تھا جب کہ

عمرو بن العاص فدخل الیہ واکرمہ	حضرت عمرو بن العاصؓ نے مصر کو فتح کیا۔ وہ
ورأی لہ موضعاً[1]	ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور انھوں نے اس کا
....	بڑا اعزاز و اکرام کیا اور اپنے یہاں ایک مناسب
....	مقام دیا۔

لیکن اس عبارت سے یہ نتیجہ نکالنے کے بجائے کہ حضرت عمرو بن العاص فلسفہ کے گرویدہ ہو گئے، اسے ان کے حسنِ تدبر پر محمول کرنا اقرب الی الصواب ہوگا۔ ان کی سیرت ہمارے سامنے ہے "مکر و دہا" ان کا امتیازی وصف تھا چنانچہ ابن عساکر نے شعبی سے روایت کیا ہے:

قال دہاۃ العرب اربعۃ معاویہ	عرب سیاست داں چار ہیں: امیر معاویہ، حضرت
وعمرو بن العاص والمغیرۃ بن شعبہ	عمرو بن العاصؓ، مغیرہ بن شعبہ اور زیاد بن ابیہ
وزیاد. فاما معاویہ فللعلم والاناۃ	امیر معاویہ اپنے حلم و بردباری کے لئے اور حضرت
واما عمرو فللمعضلات[2]	عمرو بن العاص مشکل پیچیدگیوں کو سلجھانے کے
....	لئے مشہور ہیں۔

اور اس مزاج کے لوگوں کو فلسفیانہ تدقیق سے کم دلچسپی ہوا کرتی ہے اگرچہ وہ ظاہر یہی کیا کرتے ہیں کہ انھیں ان مباحث سے خصوصی ذوق ہے۔

اس بات کا بھی امکان ہے کہ ان کے اس اعزاز و اکرام اور حسن استماع میں کوئی سیاسی چال مضمر ہو۔ اس کے لئے فتح عرب سے پہلے کے مصر کی معاشرتی و مذہبی حالت کا مطالعہ کرنا ہوگا۔ مصر کی اس سے پہلے کی تاریخ رومن بازنطینی کے خلاف مسلسل نفرت اور مختلف فرقوں کی کشمکش کی ایک اکتا دینے والی داستان ہے۔ چوتھی صدی مسیحی کے ربع دوم سے جو یہ مذہبی مناقشات شروع ہوئے تو آخر تک ختم ہونے کا نام نہیں لیا۔ جس فرقہ کو سیاسی غلبہ حاصل ہو جاتا وہ اپنے مخالفین کو ملعون و خارج از کلیسا قرار دلوا دیتا۔ ان مذہبی نزاعوں نے مصر کی قومی یکجہتی اور سیاسی استحکام کو پارہ پارہ کر دیا تھا اور اسی اندرونی خلفشار کی وجہ سے پہلے اہل فارس اور پھر عرب ان پر اس آسانی سے قابو پا گئے۔

۱۔ فہرست لابن الندیم ص ۳۵۶ ۔ ۲۔ تاریخ الخلفاء للسیوطی ص ۱۳۸ ۔

بہرحال اسی مذہبی تنگ نظری کا شکار یحییٰ النحوی تھا جسے خلقدونیہ کی مذہبی کونسل نے خارج از دین قرار دیا تھا۔ لہٰذا اگر اس مبینہ ملاقات کو صحیح فرض کیا جائے تو اس کی تاویل صرف اسی طرح ہو سکتی ہے کہ حضرت عمرو بن العاصؓ نے ایک سیاس (DIPLOMAT) کی طرح ستم رسیدہ اقلیت کو اپنے یہاں بار دیا اور ان کے خطبات و مواعظ کو سننے اور ان پر اظہار قدر افزائی کرنے کے ذریعے ان کی ہمت افزائی کی تاکہ مفتوحین میں مذہبی تفریق بنی رہے اور وہ فاتحین کے خلاف متحدہ محاذ قائم نہ کر سکیں۔

ب۔ ابن القفطی کا بیان بہت زیادہ مفصل ہے۔ اس نے صرف اس اعزاز و اکرام کا اور گرویدگی و التفات ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس سارے قصے کو جو نہایت بیکار ہے یعنی "اسکندریہ کے کتب خانہ کے جلانے کا افسانہ" اس کی بھی تفصیل دی ہے۔ چنانچہ اعزاز و اکرام اور گرویدگی کے ذکر کے بعد جو اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ وہ لکھتا ہے:-

ثم قال له یحیی یوماً انک قد احطت	پھر ایک دن یحییٰ النحوی نے ان سے کہا آپ نے
بحواصل الاسکندریه وختمت علی	پورے اسکندریہ پر پہرہ بٹھا دیا ہے اور وہاں
کل الاصناف الموجودة بها. فاما	کی جملہ موجودات پر مہر لگا دی ہے۔ تو جو چیز آپ کے
مالک به انتفاع فلا اعارضک فیه	فائدہ کی ہے اس کے لئے ہم آپ سے کچھ نہیں
واما مالا نفع لکم به فنحن اولی به.	کہتے البتہ جو چیز آپ کے لئے بے کار ہے تو پھر
فامر بالافراج عنه فقال له عمرو وما	اس کے ہم زیادہ مستحق ہیں لہٰذا آپ اس پر سے
الذی تحتاج الیه قال کتب الحکمة	پہرہ اٹھانے کا حکم دیدیجئے حضرت عمرو بن العاصؓ
فی خزائن الملوکیه وقد اوقعت الحوطة	نے دریافت کیا وہ کیا چیز ہے جس کی تمہیں ضرورت
علیها ونحن محتاجون الیها ولا نفع	ہے تو یحییٰ النحوی نے کہا شاہی کتب خانہ کی
لکم بها فقال له ومن جمع هذه	حکمت و فلسفہ کی کتابیں جن پر آپ نے پہرہ لگا
الکتب وما قصتها[1]	دیا ہے اور ہم اس کے حاجتمند ہیں اور آپ کے
....	لئے وہ بے کار ہیں تو انھوں نے پوچھا۔ ان کتابوں

۱۔ اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۲۳۲۔

.... کو کس نے جمع کیا اور ان کا کیا واقعہ ہے۔

اس پر یحییٰ النحوی نے اس مشہور لائبریری کا قصہ سنایا کہ کس طرح بطلیموس فیلاڈلفیوس نے اس کی بنیاد ڈالی اور کس طرح بعد یحییٰ کے زمانہ تک اس میں اضافے ہوتے رہے۔ اسے سنکر حضرت عمرو بن العاصؓ کو بڑا تعجب ہوا اور کہا:-

قال لا یمکننی ان امر فیھا الا بعد استئذان
امیر المؤمنین عمر بن الخطاب وکتب
الی عمر وعرفہ قول یحییٰ الذی ذکرناہ
واستاذنہ ما الذی یصنع فیھا فورد
علیہ کتاب عمر یقول فیہ واما
الکتب التی ذکرتھا فان کان فیھا
ما یوافق کتاب اللہ ففی کتاب اللہ
عنہ غنی وان کان فیھا ما یخالف
کتاب اللہ فلا حاجۃ الیھا فتقدم
باعدامھا فشرع عمرو بن العاص
فی تفریقھا علی حمامات الاسکندریۃ
واحراقھا فی مواقدھا وذکرت
عدۃ الحمامات یومئذ وانسیتھا
وذکروا انھا استنفدت فی مدۃ
ستۃ اشھر فاسمع ما جری
واعجب[1] ....
....

حضرت عمرو بن العاصؓ نے فرمایا میرے لئے اس
معاملہ میں حکم جاری کرنا ممکن ہے مگر امیر المؤمنین
حضرت عمر بن الخطابؓ سے اجازت لینے کے بعد
اور انھوں نے حضرت عمرؓ کو ایک خط لکھا جس میں
یحییٰ النحوی کا بتایا ہوا پورا قصہ درج کیا اور
ان سے ہدایت طلب کی کہ اس بارے میں کیا کیا
جائے۔ پس ان کے پاس حضرت عمرؓ کا خط آیا جس میں
لکھا تھا: یہ وہ کتابیں جن کا تم نے ذکر کیا ہے تو
اگر ان کا مضمون کتاب اللہ کے موافق ہے تو ہمارے
لئے صرف اللہ کی کتاب کافی ہے اور اگر اس میں
کتاب اللہ کے خلاف لکھا ہے تو ہمیں ان کی کوئی
ضرورت نہیں۔ لہذا انھیں برباد کر دو۔ پس حضرت
عمرو بن العاصؓ نے انھیں اسکندریہ کے حماموں
میں تقسیم کرنا شروع کر دیا اور انھیں حماموں کی بھٹیوں
میں جلوا دیا۔ اس وقت جتنے حمام تھے ان کی تعداد
بتائی گئی تھی مگر میں بھول گیا۔ اور لوگ کہتے ہیں کہ
چھ ماہ تک یہ کتابیں جلتی رہیں۔ بس اس واقعہ کو

---

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۲۳۳۔

.... سنو اور تعجب کرو۔

اس افسانہ کا سر اور پیر دونوں دروغ بانی کے بدترین نمونے ہیں کیونکہ جیسا کہ تمبر، ور ماکس مایرہوف کی تصریحات اوپر مذکور ہوئیں نہ حضرت عمرو بن العاصؓ سے یحیٰ النحوی کی ملاقات ہوئی تھی اور نہ ان کے زمانے کے وقت شاہی لائبریری اسکندریہ میں باقی تھی جسے یا تو دو تین سو سال پہلے مسیحی تعصب و تنگ نظری نے جلا کر فنا کر ڈالا تھا یا جو بہت پہلے قسطنطنیہ میں منتقل ہو چکی تھیں چنانچہ برنتیا جو اسکندریہ کی قدیم تاریخ قدیم کا ماہر خصوصی سمجھا جاتا ہے، لکھتا ہے:۔

"یہ بات مشکل ہے بلکہ شاید ناممکن بھی کہ ہم چوتھی صدی مسیحی کے اختتام کے بعد اسکندریہ میں کسی واقعی لائبریری کا وجود فرض کر سکیں[51]"

اسی طرح کریفٹن ملنی (CRAFTON MILNE) لکھتا ہے۔

"چوتھی صدی میں شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کے موجود ہونے کا ثبوت نہیں ملتا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ وہاں کسی مذہبی یا ملکی حاکم نے کسی کتب خانہ کی نگہداشت کی زحمت کی ہو[52]"

لیکن اس مختصر مقالے کا موضوع کتب خانہ اسکندریہ کے جلانے "کے افسانہ پر تبصرہ کرنا نہیں ہے۔ فرض کیجئے "اخلاق اکاذیب" کا یہ شاہکار صحیح تھا تو اس سے اس کے سوا اور کیا ثابت ہو سکتا ہے کہ قدیم ترین فلسفی جس سے مسلمانوں کا سابقہ ہوا وہ اُن میں کسی پائدار اور دیرپا عقلی تحریک کی بنیاد ڈالنا تو درکنار اسلام کی اجتماعی فکر کو آشنا بھی نہ کر سکا کہ اور کچھ نہیں تو کم از کم اپنے ہی واسطے فلسفہ کے مطالعہ کے لئے اسکندریہ کی لائبریری سے استفادہ کی اجازت لے لیتا۔

پھر مسلمانوں نے اپنی سینہ "حکمت دشمنی" کا ثبوت تو بعد میں دیا۔ اس سے پہلے ہی اس فلسفی کو یقین ہو چکا تھا کہ اس کی اتنے دن کی مجالست و ہم نشینی بھی ان مسلمانوں میں کسی عقلی موشگافی کی تحریک پیدا نہیں کر سکی۔ اس لئے

---

[51] EV. BRECCIA: ALEXANDREA AD AEGYPTUM P. 49 بحوالہ التراث الیونانی ص ۴۱۔

[52] J. CRAFTON MILNE: HISTORY OF EGYPT UNDER ROMAN RULE, P. 95

ایسے لوگوں کے لئے۔ علم و حکمت کے جواہر پارے بے کار ہیں اور بجائے اس کے کہ ان کی تولیت میں علوم الاوائل کے ان نوادر کو دیمک کھا کھا کر ختم کریں! یہ لائبریری اُسے اور اُس کے ہم مذاق حکماء ہی کو دیدی جائے جو اس کی قدر کر سکتے تھے اسی وجہ سے اس نے کہا تھا۔

"فاما مالك به انتفاع فلا اعارضك واما ما لا نفع لكم به فنحن اولى به"!

اگر یحیٰی النحوی نے حضرت عمرو بن العاصؓ اور دیگر عربوں میں فلسفہ و حکمت کا شوق پیدا کر دیا ہوتا یا اُسے امید ہوتی کہ یہ نو متمدن بادیہ نشین مستقبل میں یونانی عقلیات سمجھنے کی زحمت گوارا کریں گے تو وہ اس لائبریری کو "ما لا نفع لكم به" سے تعبیر نہ کرتا، بلکہ انھیں اس سے استفادہ کا شوق دلاتا۔

غرض عہدِ خلافت راشدہ (۱۱ ۔ ۴۰ھ) میں تنہا مثال یحیٰی النحوی کی ہے جس سے مسلمانوں کا سابقہ بنایا جاتا ہے۔ مگر تاریخی تنقید کی کسوٹی پر کسنے سے یہ قصہ افسانہ ثابت ہوتا ہے اور اگر تاریخی حقیقت بھی ثابت ہو تو اس سے صرف یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خواہ یحیٰی النحوی نے کوشش کی ہو یا نہ کی ہو یونانی عقلیات مسلمانوں میں مقبول نہ ہو سکی۔

••

(برہان، دہلی۔ نومبر ۱۹۵۹ء)

۴

۴۱ھ میں سیدنا امام حسن رضی اللہ عنہ کے منصب خلافت سے دستبردار ہونے پر امیر معاویہؓ عالم اسلامی کے باضابطہ خلیفہ قرار پائے۔ مستقرِ خلافت کوفہ سے دمشق میں منتقل ہوگیا جو اس سے پہلے شامی بازنطینی تہذیب کا مرکز اور دنیائے مسیحیت کا گہوارہ رہ چکا تھا۔ اسلام یوں بھی مذہبی رواداری کی تعلیم دیتا ہے۔ اس پر مزید یہ کہ انتظامی ضرورت مسیحی المذہب رومی عملہ کو جو اس علاقے کے نظم حکومت کا طویل تجربہ رکھتا تھا، بڑے اور چھوٹے انتظامی عہدوں پر مقرر کرنے کی داعی تھی جس طرح ایران میں مجوسی عملہ کو برقرار رکھنا ناگزیر تھا۔ اس طرح دیوان خراج پر رومی نصرانی چھا گئے۔

مستشرقین کا کہنا ہے کہ اس اثر و رسوخ کے نتیجے میں مسیحی فضلاء نے اسلامی فکر کو متاثر کرنا شروع کیا۔ چنانچہ فان کریمر نے لکھا ہے:

> عیش و عشرت کی مشغولیت کی بنا پر اکثر اموی خلفاء نے عیسائیوں اور دیگر غیر مسلم اقوام کے ساتھ بہت زیادہ رواداری برتی۔ نہ صرف یہ کہ عیسائیوں کو خلفاء کے دربار میں آزادی کے ساتھ داخلہ کی اجازت تھی بلکہ انھیں اکثر اہم ترین ذمہ داری کے عہدے بھی دیئے جاتے تھے۔ سرجون جو یوحنائے دمشقی کا باپ تھا خلیفہ عبدالملک کے دربار میں مرتبہ اعلیٰ کے عہدے پر فائز تھا اور اس کی وفات پر یہ عہدہ اُس کے

بیٹے کو تفویض ہوا۔ یہاں تک کہ دربار کا ملک الشعراء ایک عیسائی ہی تھا۔ عیسائیوں کی حالت ایسی اچھی تھی کہ انھیں مساجد میں بے روک ٹوک جانے کی اور عام مجمعوں میں طلائی صلیب کے ساتھ چلنے پھرنے کی اجازت تھی۔ خلفاء کی رواداری نے ناگزیر طور پر عیسائیوں کی مسلمانوں کے ساتھ تبادلۂ خیالات کے لئے ہمت افزائی کی۔ اس طرح یونانی علمائے دینیات کی صحبت میں جو جدلیات و مناظرہ کے فن میں مہارتِ تامہ رکھتے تھے، عربوں نے پہلی مرتبہ فلسفیانہ استدلال کو سیکھا۔ جسے آگے چل کر انھوں نے یہ اہمیت دی۔ نیز یونانی علماء دینیات ہی سے عربوں نے کلامی تدقیقات کا پہلا سبق لیا اور یہ ایسا فن تھا جس میں بازنطینی ذہانت ید طولیٰ رکھتی تھی۔" [1]

فان کریمر کی مندرجہ بالا رائے کی نکلسن نے مزید توضیح کی۔

"عیسائیوں کو اموی خلفاء کے دربار میں آزادی کے ساتھ نقل و حرکت کی اجازت تھی۔ نصرانی شاعر اخطل دربار کا ملک الشعراء تھا اور اس کے بہت سے ہم مذہب حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے۔ مسلمان اور عیسائی دوستانہ گفتگو نیز مذہبی مناظروں میں تبادلۂ خیالات کیا کرتے تھے۔" [2]

لیکن مستشرقین کے مشرقی عقیدتمندوں نے اس محدود نظریہ کو (جو صرف اسلامی علم کلام کے مسیحی دینیات سے متاثر ہونے سے متعلق تھا) تعمیم دے کر اسلام کی عقلی تحریک کو شام کے نوفلاطونی فلاسفہ و متکلمین کا مرہون احسان قرار دیا:-

"مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں میں شام کے نوفلاطونی فلسفیوں اور متکلمین کے ارباب مذاہب نے اچھی خاصی رہنمائی کی ہے...... جہاں تک منضبط اور منظم فکر کا تعلق ہے وہ ان کو شامی اہل علم سے ہی حاصل ہوئی اور مسلمانوں کو فلسفہ کا چسکا غالباً ان ہی سے لگا........... فلسفہ کو مسلمانوں سے متعارف کرانے اور اس کو ان میں ہر دلعزیز بنانے میں شامی اطباء نے خاصہ حصہ لیا ہوگا...... یہ اطبا

۱؎ VON KREMER: CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF ISLAMIC CIVILIZATION, PAGE 59

۲؎ NICHOLSON: LITERARY HISTORY OF THE ARABS, PAGE 221

سلمانوں کی پچھلی جبلی تمدنیت کی ناگزیر ضرورت تھے۔ پھر امرا و رؤسا کی خلوت کے ندیم ......
شام میں قبل از اسلام یونان کا نو فلاطونی فلسفہ کافی مقبول ہو چکا تھا ...... مسلمانوں کو منظم اور
منضبط فکر کے لئے اسی مکتبِ خیال سے سابقہ پڑا .... شام کا یہ مکتب اصلاً عیسائی متکلمین
کا مکتب تھا جس نے یونان کے رواتی فلسفے کو اپنے ڈھنگ پر ڈھال لیا تھا"

اس طرح چند امور تنقیح طلب ہیں :-

ا۔ کیا دیوانِ خراج کے رومی عملہ نے بازنطینی دینیاتی رجحانات کو اسلامی مفکرین سے متعارف کرایا

ب۔ کیا دربار میں عیسائی شعراء کی قدر و منزلت نے مسیحیت کو عام اسلامی فکر کو متاثر کرنے میں مدد دی۔

ج۔ کیا اموی دربار کے اطباء نے فلسفہ کو مسلمانوں سے متعارف کرنے میں کوئی حصہ لیا۔

د۔ مسلمانوں میں یونانی علوم کی منتقلی کہاں تک شام کے مسیحی علماء کی وساطت کی رہین منت ہے؛ اور

ہ۔ مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں میں شام کے نو فلاطونی فلسفیوں اور متکلمین کے آراء و مذاہب نے کہاں تک رہنمائی کی ہے۔

دیوانِ خراج کے رومی عملہ کی بے اثری

امیر معاویہؓ سے پہلے نظامِ حکومت سیدھا سادھا تھا جس کے چلانے کے لئے کارکنوں میں دیانت و خدا ترسی کے علاوہ کسی فنی مہارت کی ضرورت نہیں تھی۔ اس لئے انتظامی امور کے لئے مسلمانوں ہی میں سے کام کرنے والے مل جاتے تھے۔ امیر معاویہؓ کے عہد سے "ملکِ عضوض" کا زمانہ شروع ہوا۔ حکومت کی مشینری میں پیچیدگیاں شروع ہوئیں جو انھوں نے "رومی قیصریت" سے ورثہ میں پائی تھیں۔ اس لئے ان پیچیدگیوں سے عہدہ برآ ہونے کے لئے اُس طبقۂ منتظمین کی مانگ ہوئی جو قیاصرہ کے زمانہ میں ان انتظامی امور کو انجام دیتا تھا یعنی دیوانِ خراج کا عملہ۔ چنانچہ ابن واضح یعقوبی لکھتا ہے کہ امیر معاویہ کے زمانہ سے عیسائی دیوانِ خراج پر چھانا شروع ہوئے۔

"واستعمل معاوية ابن اثال النصراني على خراج حمص ولم يستعمل النصراني احد من الخلفاء قبله"[1]

امیر معاویہؓ نے ابن آثال نصرانی کو شہر حمص کے خراج کی وصولی پر مقرر کیا حالانکہ اُن سے پہلے کسی خلیفہ نے عیسائیوں کو کسی عہدے پر مقرر نہیں کیا تھا۔

بہرحال امیر معاویہؓ کے زمانہ سے دیوانِ خراج پر (فان کریمر کے لفظوں میں اہم سرکاری عہدوں پر) رومی چھانے لگے چنانچہ انھوں نے اس اہم عہدے پر سرجون رومی کو مقرر کیا (جسے فان کریمر وغیرہ مستشرقین (JOHN OF DAMASCUS) کا باپ (SERGIUS) بتاتے ہیں)

"وكان يكتب لمعاوية ..... على ديوان الخراج سرجون بن منصور الرومي"[2]

امیر معاویہؓ کے زمانہ میں دیوان خراج کا کاتب سرجون بن منصور رومی تھا

جہشیاری آگے چل کر لکھتا ہے کہ سرجون یزید اور معاویہ بن یزید کے عہدِ حکومت میں دیوان خراج کا کاتب تھا۔

"وكان يكتب ليزيد بن معاوية .... على ديوان الخراج سرجون بن منصور"[3]

یزید بن معاویہ کے زمانہ میں دیوان خراج کا کاتب سرجون بن منصور تھا۔

"وكان يكتب لمعاوية بن يزيد .... على الديوان سرجون بن منصور النصراني"[4]

معاویہ بن یزید کے عہد میں دیوان خراج کا کاتب سرجون بن منصور نصرانی تھا۔

سرجون عبد الملک بن مروان کے زمانہ (۶۵-۸۶ھ) میں بھی بہت دن تک دیوانِ خراج کا کاتب رہا۔

جہشیاری لکھتا ہے:

"وكان يتقلد ديوان الشام بالرومية لعبد الملك ولمن تقدمه سرجون ابن منصور النصراني"[5]

شام میں دیوان خراج کا جو رومی زبان میں تھا منتظم اعلیٰ عبد الملک کے زمانہ میں نیز اس کے پیشروؤں کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا۔

---

[1] تاریخ یعقوبی ص ۲۰۵ [2] کتاب الوزراء والکتاب للجہشیاری ص ۲۴ [3] ایضاً ص ۳۱ [4] ایضاً ص ۳۳ [5] ایضاً ص ۴۰۔

سرجون کے علاوہ اموی عہد میں اور بھی مسیحی کتاب (عہدیداران محکمۂ خراج) کے نام ملتے ہیں مثلاً ابن اثال جسے امیر معاویہؓ نے حمص کے خراج کی وصولی پر مامور کیا تھا (اس کا ذکر اوپر گذرا۔ مزید تفصیل آگے آئے گی) یا شمعل جو عبدالملک کا ایک اور معمولی کاتب تھا جہشیاری لکھتا ہے۔

"وحکی انه کان لعبد الملک کاتب نصرانی من اوساط کتابه یقال له شمعل"[۱]	بیان کیا گیا ہے کہ عبدالملک کے عام کتاب میں سے ایک عیسائی کاتب بھی تھا جس کا نام شمعل تھا۔

اسی طرح سلیمان بن عبدالملک کا ایک کاتب فلسطین کا ایک عیسائی تھا جو ابن البطریق کے نام سے مشہور تھا۔ جہشیاری لکھتا ہے:۔

"وکان رجل من اهل فلسطین یعرف بابن البطریق یکتب له"[۲]	فلسطین کا ایک شخص جو ابن البطریق کے نام سے مشہور تھا سلیمان بن عبدالملک کے یہاں کاتب تھا۔

خلفاء کے علاوہ امراء کے یہاں بھی کتابت کا کام عیسائی انجام دیتے تھے چنانچہ عبدالملک بن مروان کا کاتب بیناس بن خمایا الرہاوی تھا۔ جہشیاری لکھتا ہے:

"وکان یکتب لعبد العزیز بن مروان بیناس بن خمایا من اهل الرها"[۳]	عبدالعزیز بن مروان کا کاتب شہر رہا کا رہنے والا بیناس بن خمایا تھا۔

لیکن نصرانی کتاب ایک انتظامی ضرورت سے تھے۔ مسلمان فاتحین کی ہمیشہ یہ پالیسی رہی کہ وہ فتح کے بعد مفتوحہ علاقے کے معاشرتی و انتظامی نظام میں کوئی تبدیلی نہیں کرتے بلکہ اسے علیٰ حالہ باقی رکھتے۔ وہ ایران گئے وہاں دیوانِ خراج کو فارسی زبان میں برقرار رکھا اور اس کی تنظیم کے لئے مجوسی کتاب (دبیران) کو پہلے کی طرح باقی رکھا۔ جب محمد بن قاسم نے سندھ کو فتح کیا تو مالی انتظام پہلے کی طرح ہندو عملہ کے ہاتھ میں رکھا۔ غرض ہر جگہ دیوان عطیات عربی میں تھا اور دیوان خراج مقامی زبان میں۔ یہی پالیسی انھوں نے

---

[۱] کتاب الوزراء والکتاب للجہشیاری ص ۴۰ [۲] ایضاً ص ۴۸ [۳] ایضاً ص ۴۴۔

شام میں رکھی۔ جہشیاری لکھتا ہے:۔

"ولم یزل بالکوفة والبصرة دیوانان احدهما بالعربیة لاحصاء الناس واعطیاتهم وهذا الذی کان عمر قد سمه والآخر لوجوه الاموال بالفارسیة وکان بالشام مثل ذلک احدهما بالرومیة والآخر بالعربیة، فجری الامر علی ذلک الی ایام عبد الملک"[1]

کوفہ اور بصرہ میں (دمشق تک) دو دفتر ہے ایک عربی میں جہاں لوگوں کی مردم شماری اور ان کے وظائف کا حساب رکھا جاتا تھا۔ اس دفتر کی بنیاد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ڈالی تھی۔ اور دوسرا مختلف محصولوں کے حساب کے لئے جو فارسی میں تھا۔ اسی طرح شام میں ایک دفتر رومی زبان میں تھا اور دوسرا عربی میں۔ یہی طریقہ عبدالملک بن مروان کے عہد حکومت تک برقرار رہا۔

اس لئے چاہے آمر کی نظروں میں مامور محبوب ہو (جیسے ابن اثال امیر معاویہؓ کی نظروں میں) یا مبغوض (جیسے سرجون عبدالملک کی نظروں میں[2]) دیوانِ خراج کا عملہ شام میں رومی زبان جاننے والا ہی ہو سکتا تھا جو شامی مسیحیوں سے تعلق رکھتا تھا۔ اس لئے دیوان خراج پر شامی مسیحیوں کا چھا جانا فطری تھا۔ اس میں خلفاء کے پسند و ناپسند کو اتنا دخل نہیں تھا جتنا انتظامی ضرورت کو۔ اس لئے اسے خلفاء کی بے تعصبی و رواداری پر تو محمول کیا جا سکتا ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ یہ کتاب اپنے آقاؤں کے مزاج میں بھی دخیل ہو گئے تھے یا ان کے آقا ان کی علمی و فکری صلاحیتوں سے متاثر تھے یا کسی نہج سے اس کے خوشہ چین تھے۔

امیر معاویہ معاملہ فہمی و حسن تدبر کے ساتھ موصوف تھے۔ وہ جانتے تھے کہ جس "ملک عضوض" کی بنیاد انھوں نے ڈالی تھی، صحابہ و تابعین میں سے کسی مسلمان کی دیانت و خدا ترسی اس کی پیچیدگیوں سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی تھی۔ لہذا انھوں نے شام کے عوام کی اقتصادی دست برد کے لئے اسی طبقہ کو برقرار رکھا جو اس کام میں مہارت رکھتا تھا۔ انھوں نے شام کے دیوان خراج پر سرجون ع[illegible]

[1] کتاب الوزراء والکتاب ص ۳۸ [2] تفصیل آگے آئے گی۔

کو مقرر کیا جو اس اہم عہدے پر عبدالملک کے زمانہ تک فائز رہا۔ مگر یہ تقرر ایک ناگزیر انتظامی ضرورت تھا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ اس میں نہ تو انتظامی صلاحیت کے علاوہ سرجون کے علم و فضل کو دخل تھا اور نہ امیر معاویہؓ کے کسی علم دوستی کے جذبے کو۔ تاریخ بھی نہیں بتاتی کہ سرجون نے براہ راست یا بالواسطہ امیر معاویہؓ کے زمانہ میں مسلمانوں کی کسی عقلی تحریک کو کسی بھی نہج سے متاثر کیا ہو۔

امیر معاویہؓ کے بعد یزید تختِ خلافت پر متمکن ہوا۔ اس نے بھی اپنے باپ کے زمانہ کے کاتب خراج سرجون کو اس اہم عہدہ پر برقرار رکھا۔ اس کے علاوہ اُس نے اسے اپنا ندیم و مشیر بنایا جس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی تھی کہ عام اسلامی شعار کے برخلاف (جس کی کم از کم ظاہری حد تک ہی دوسرے اہلِ دربار مراعات کرتے ہوں گے) یزید لہو و لعب، غنا و سرود اور بادہ گساری کا رسیا تھا۔ دربار کے مسیحی ملازمین کو ان باتوں سے کیا دریغ ہو سکتا تھا۔ ان ملازمین میں سب سے بلند مرتبہ دیوانِ خراج کا کاتب تھا۔ لہٰذا اس نام نہاد خلیفہ نے اسے اپنا حریف بادہ پیما اور ندیم خاص بنایا۔ ابوالفرج نے کتاب الاغانی میں لکھا ہے:۔

کان یزید بن معاویہ اول من	خلفاء میں یزید بن معاویہ پہلا شخص ہے جس نے اسلام
سن الملاھی فی الاسلام من الخلفاء	کی تاریخ میں لہو و لعب کی رسم ڈالی گانے بجانے
وآوی المغنیین واظہر الفتک وشرب	والوں کو دربار میں جگہ دی فسق و فجور کا اظہار کیا
الخمر وکان ینادم علیہا سرجون	اور شراب پی۔ بادہ گساری میں سرجون جو اس کا
النصرانی مولاہ والاخطل وکان	مولیٰ (آزاد غلام) تھا اور اخطل اس کے ندیم
یاتیہ من المغنیین سائب خاسر	و حریف بادہ پیما رہتے تھے۔ گانے والوں میں سے
فیقیم عندہ فیخلع علیہ واصلہ[1]	سائب خاسر اس کے پاس آکر ٹھہرا کرتا تھا اور
	یزید اُسے خلعت دیتا اور صلے دیتا۔

اس لئے اگر بالفرض "الناس علیٰ دین ملوکھم" کے عام اصول کے برعکس ایک ندیم نے اپنے ولیٔ نعمت پر کوئی اثر کیا بھی ہو تو وہ اسی مے نوشی و عیش کوشی کے سلسلے میں ہوگا۔ شاید اسی وجہ سے

---

[1] کتاب الاغانی جزء شانزدہم ص ۶۸۔

یزید کے "خمریات" میں ایک خاص کیفیت ہو۔

جہشیاری نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب سیدنا امام حسین رضی اللہ عنہ کے کوفہ پہنچنے کی خبر موصول ہوئی تو یزید نے اس کے تدارک کے لئے سرجون ہی سے مشورہ کیا۔

ولما اتصل بیزید مصیر الحسین	جب یزید کو امام حسین رضی اللہ عنہ کے کوفہ کی طرف
رضی اللہ عنہ الی الکوفہ	جانے کی خبر ملی .... تو اس نے سرجون
... شاور سرجون بن منصور فی من	بن منصور ہی سے مشورہ کیا کہ عراق کا گورنر
یولی العراق[۱]	کسے بنائے۔

لیکن اس سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ اُمرائے اسلام اتنے تنگ نظر نہ تھے کہ سلطنت کے اہم معاملات میں مشورہ کرنے کے لئے مسلم وغیر مسلم کی تفریق کو روا رکھتے نیز اس قسم کی دین فروشی کے معاملے میں دین دار مسلمانوں کے مقابلے میں ایک بے دین نصرانی ہی کا مشورہ زیادہ قابلِ قبول ہو سکتا ہے آخر میزبانانِ رسولؐ (انصار) کی ہجو کے لئے اُسے کون مسلمان شاعر ملتا تھا جو اس عقبیٰ فروشی ہی کے لئے مل جاتا۔ انصار کی ہجو کے لئے اسے ایک نصرانی شاعر اخطل ملا (تفصیل آگے آئے گی) اور خاندانِ رسالت کی بربادی کے لئے بھی اس نے ایک نصرانی مشیر ہی سے مشورہ کیا۔

بہرحال سرجون نے یزید کی خمریات کی تلطیف و تدقیق میں کوئی حصہ لیا ہو یا نہ لیا ہو جس کی تحقیق عربی ادب کے مورخین کا منصب ہے، اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ اس نے شامی نو فلاطونی افکار کو اس کی نظروں میں ہر دلعزیز بنایا ہو یا بازنطینی مسیحی دینیات کے رجحانات کو اسلامی مفکرین سے متعارف کیا ہو۔

یزید کے بعد اس کا بیٹا معاویہ خلیفہ ہوا۔ اُس نے بھی سرجون کو دیوانِ خراج کی کتابت پر برقرار رکھا۔ مگر چند ایام کی خلافت کے بعد وہ اس اہم ذمہ داری سے مستعفی ہو کر گوشہ نشین ہو گیا۔ اس کے بعد عام خانہ جنگی کا دور شروع ہوا۔ شام میں مروان نے قبضہ جما لیا۔ اس کے زمانہ میں بھی سرجون اپنے عہدہ پر برقرار رہا۔

وکان یکتب لمروان ... علی الدیوان	مروان کے زمانہ میں دیوانِ خراج کا کاتب سرجون

---

[۱] کتاب الوزراء والکتاب ص ۳۱۔

سرجون بن منصور النصرانی"[۱] بن منصور نصرانی تھا۔

مروان کے بعد اس کا بیٹا عبدالملک اُس کا جانشین ہوا عبداللہ بن زبیرؓ کو شکست دے کر، عالم اسلام کا خلیفہ ہوا۔ اُس نے بھی دیوانِ خراج پر سرپرست سرجون ہی کو برقرار رکھا۔

"وکان یتقلد دیوان الشام بالرومیة	شام میں دیوانِ خراج کا جو رومی زبان میں تھا،
بعبدالملک ولمن تقدمہ سرجون	منتظمِ اعلیٰ عبدالملک کے زمانہ میں نیز اُس کے
ابن منصور النصرانی"[۲]	پیشروؤں کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا

فان کریمر کہتا ہے:-

"SERGIUS, THE FATHER OF JOHN OF DAMASCUS ENJOY-ED AT THE COURT OF THE CALIPH ABDUL-MALIK, THE PLACE OF FIRST COUNCILLOR, AND AFTER HIS DEATH HIS SON WAS GIVEN THE SAME POST"

(VON KREMER: CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF ISLAMIC CIVILIZATION, P. 59)

یعنی (۱) سرجون عبدالملک کا مشیرِ اعلیٰ تھا، اور،

(۲) سرجون کی وفات پر یہ عہدہ عبدالملک نے اُس کے بیٹے یوحنائے دمشقی کو تفویض کیا۔

مگر یہ دونوں قول محلِ نظر ہیں:-

۱۔ واقعہ ہے کہ جو بھی اسباب ہوں عبدالملک سرجون کو پسند نہیں کرتا تھا۔ ممکن ہے سرجون جسے یزید اول کی منادمت کا اعزاز حاصل رہ چکا تھا عبدالملک کو خاطر میں نہ لاتا ہو۔ ممکن ہے یزید کے زمانہ میں عبدالملک کو کوئی خاص وقار حاصل نہ ہو اور سرجون نے اس کا استخفاف کیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس خانہ جنگی اور سیاسی انتشار اور عدمِ تیقن کے زمانہ میں سرجون نے "ٹھہرو اور دیکھو" کے اصول پر عمل کرتے ہوئے عبدالملک کے

---

[۱] کتاب الوزراء والکتاب ص ۳۴ [۲] ایضاً ص ۴۰

اقتدار کو کماحقہ تسلیم کرنے میں پس وپیش کیا ہو۔ جو بھی وجہ ہو سرجون عبدالملک کو خاطر میں نہیں لاتا تھا۔

یہ بھی ممکن ہے کہ عبدالملک اور ابن زبیر کی خانہ جنگی کے دوران میں سرجون نے قیصر روم کے ساتھ خفیہ ساز باز کرنا شروع کر دیا ہو۔ اسلامی تواریخ اس شبہ کے ذکر سے خاموش ہیں مگر یوحنائے دمشقی (جس کے باپ کو مستشرقین سرجون بتلاتے ہیں) کے متعلق جیسا کہ اس کے عقیدتمند سوانح نویس یوحنائے یروشلم نے لکھا ہے کہ یہ الزام ناقابلِ تردید حد تک ثابت ہو چکا تھا کہ اس نے قیصر سے خلیفہ کے خلاف سازش کی ہے (تفصیل آگے آئے گی) مستشرقین کا یہ بھی خیال ہے کہ سرجون کے باپ منصور ہی کی دغابازی کی وجہ سے دمشق مسلمانوں کے قبضہ میں آیا۔ ریورنڈ جے۔ ایچ۔ لپٹن (LUPTON) نے یوحنائے دمشقی کی سوانح حیات میں لکھا ہے۔

ASSEMANUS EVEN THINKS IT WAS THIS MANSUR, WHO HELPED TO BETRAY DAMASCUS TO THE SARACENS.
IN 634 (LUPTON: ST: JOHN OF DAMASCUS) P. 25 NOTE

اس لئے ممکن ہے سرجون نے بھی کوئی ساز باز کرنا شروع کیا ہو یا عبدالملک کو اس کے متعلق کوئی شبہ ہو گیا ہو (جس کے لئے بقول مستشرقین قوی قرائن موجود تھے)

بہرحال جو بھی وجہ ہو عبدالملک اور سرجون کے دل ایک دوسرے کی طرف سے صاف نہیں تھے اور آخر کار عبدالملک نے سرجون کو اس عہدے سے برطرف کر دیا یہی نہیں بلکہ اس محکمہ ہی کو مسیحی رومیوں کے قبضہ سے نکال لیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے:۔

چونکہ سرجون اور اس کی جماعت (مسیحی کتاب) دیوانِ خراج پر عرصہ سے چھائے ہوئے تھے عبدالملک کا حسنِ تدبر ان سے مستغنی ہونے کی جرأت نہ کرتا تھا لیکن جب دیوان الرسائل کے منتظم اعلیٰ سلیمان بن سعد الخشنی نے اسے یقین دلایا کہ وہ اسے سرجون اور سرجون کے ماتحت عملہ کی ضرورت سے بے نیاز کر سکتا ہے تو عبدالملک نے اسے (سرجون کو) فوراً معطل کر دیا۔ ابن الندیم لکھتا ہے:۔

وقد قیل ان الدیوان نقل فی ایام	یہ کہا گیا ہے کہ دیوانِ خراج عبدالملک کے زمانہ
عبد الملک فانه أمر سرجون ببعض	میں عربی میں ترجمہ ہوا کیونکہ اس نے سرجون کو کسی

الا مرفتراخى فيه فاحفظ عبدالملك	کام کے کرنے کا حکم دیا مگر اُس نے اس میں ڈھیل
فاستشار سليمان فقال له انا	ڈالدی عبدالملک نے اُسے دل میں رکھا اور سلیمان
انقل الديوان وارتجل منه[1]	بن سعد الخشنی سے مشورہ کیا۔ سلیمان نے کہا میں
	دیوان کو نقل کردوں گا پس اُس نے اُس سے
	جلدی کرائی ۔

ابن الندیم نے اس واقعہ کو بصیغۂ تمریض بیان کیا ہے کیونکہ اس کے خیال میں شام کا دیوان خراج ہشام بن عبدالملک کے زمانہ میں رومی سے عربی میں منتقل ہوا۔ مگر جہشیاری جو اس باب میں ابن الندیم سے زیادہ قابلِ اعتماد ہے کیونکہ اس نے وزراء وکتاب کی تاریخ پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے، اس بات کو موکد لہجے میں لکھتا ہے :-

وكان يتقلد ديوان الشام بالرومية	شام میں دیوانِ خراج کا جو رومی زبان میں تھا
لعبد الملك ولمن تقدمه سرجون	منظم اعلیٰ عبدالملک کے زمانہ میں نیز اس کے پیشروؤں
ابن منصور النصرانى فامره عبدالملك	کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا۔ ایک دن
يوماً الشيئ فتثامل عنه وتوانى فيه	عبدالملک نے اُسے کسی بات کا حکم دیا مگر سرجون نے
فعاد لطلبه فوجد فيه فرىٰ منه	اس میں ڈھیل ڈالدی اور دیر لگائی عبدالملک نے
تفريطاً وتقصيراً فقال عبدالملك	دوبارہ اس سے کہا اور اُسے برانگیختہ کیا مگر پھر بھی
لابى ثابت سليمان بن سعد الخشنى	اس کی جانب سے کوتاہی دیکھی۔ اس پر عبدالملک
وكان يتقلد له ديوان الرسائل اما	نے سلیمان بن سعد الخشنی سے جو دیوان رسائل کا
ترى ادلال سرجون علينا واحسبه	منظم اعلیٰ تھا کہا "تم نے سرجون کا ناز و انداز دیکھا میرے
قد راى ان ضرورتنا اليه والى	خیال میں وہ سمجھتا ہے کہ ہمیں اُس کی اور اُس کے کام کی
صناعته - فما عندك حيلة؟	ایسی ضرورت ہے کہ ہم اس سے مستغنی نہیں ہو سکتے۔

---

[1] الفہرست لابن الندیم ص ۳۳۵ -

قال تو شئت لحولت الحساب الی العربیۃ	کیا تم اس کا کچھ تدارک کر سکتے ہو؟ سلیمان بن
قال فافعل. فرد الیہ عبد الملک	سعد نے کہا اگر آپ چاہیں تو میں تمام حسابات کو عربی
جمیع دواوین الشام''	میں منتقل کر سکتا ہوں۔ عبد الملک نے کہا تو پھر کر ڈالو۔
(کتاب الوزراء والکتاب ص ۴۰)۔	اس کے بعد عبد الملک نے شام کے تمام دفاتر کو
	سلیمان بن سعد الخشنی کے ماتحت کر دیا۔

دیگر مورخین نے بھی جہشیاری ہی کی تائید کی ہے (تفصیل آگے آرہی ہے) اس کے بعد یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ سرجون عبد الملک کا معتمد علیہ یا مشیر اعلیٰ تھا۔

غالباً فان کریمر کا ماخذ یوحنائے یروشلم کی تصنیف "سوانح یوحنائے دمشقی" ہے جس میں یوحنائے دمشقی کے آبا و اجداد کے متعلق لکھا ہے۔

"HIS FORE FATHERS........ HAD BEEN STEWARDS IN HIGHTRUST EVEN AMONG THE SARACENS ...... THE FATHER OF THIS SECOND JOHN (OF DAMASCUS) ... .WAS A MAN OF HIGH POSITION, BEING APPOINTED TO ADMINISTER THE PUBLIC AFFAIRS THROUGH THE WHOLE COUNTRY"

(LUPTON: ST. JOHN OF DAMASCUS: P. 24-25).

(اس کے آباء اجداد ..... مسلمانوں کے زمانہ میں بھی منصرم اعلیٰ اور ان کے معتمد علیہ تھے.... اس یوحنائے ثانی (یوحنائے دمشقی) کا باپ..... بڑا صاحب مرتبہ تھا جس کا تقرر پوری سلطنت کے امور ملکی کے انتظام کیلئے ہوا تھا)

لیکن آگے چل کر معلوم ہوگا کہ یہ سوانح حیات اور اس کی تفصیلات ناقابل اعتماد ہیں۔

۲۔ اسی طرح یہ قول بھی محل نظر ہے کہ عبد الملک نے سرجون کی وفات پر اس کے بیٹے یوحنائے دمشقی کو اپنا مشیر اعلیٰ بنایا جب بتصریح جہشیاری عبد الملک نے سرجون کی زندگی ہی میں اسے (سرجون کو) دیوان خراج سے علیحدہ کر دیا تھا کیونکہ دیوان خراج کو رومی زبان سے عربی میں منتقل کر کے رومیوں کی اجارہ داری کا ہی خاتمہ کر دیا تھا تو پھر فان کریمر کا یہ کہنا کہ عبد الملک نے سرجون کی وفات پر اس کا عہدہ اس کے بیٹے یوحنائے دمشقی کو تفویض کر دیا تھا قطعاً غلط ہے۔

(برہان دہلی دسمبر ۱۹۵۹ء)

۵

۲۔ اموی خلافت

(۳)

غالباً اس غلطی کی وجہ یوحنائے یروشلم کی "سوانح یوحنائے دمشقی" (جس پر تبصرہ آگے آرہا ہے) کے علاوہ (ا) فہرست ابن الندیم اور (ب) اغانی کی حسب ذیل عبارتیں ہیں

(ا) ابوالفرج نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ اخطل عبدالملک کے پاس آیا مگر ٹھہرا اُس کے کاتب سرجون کے بیٹے کے یہاں۔

ان الاخطل قدم علی عبد الملک فنزل علی ابن سرجون کاتبہ[1]	اخطل عبدالملک کے پاس آیا۔ پس وہ اُس کے کاتب سرجون کے بیٹے کے یہاں ٹھہرا

اس عبارت میں یا تو "ابن" کا لفظ زائد ہے اور واقعہ اُس وقت سے پہلے کا ہے جب کہ عبدالملک نے سرجون کو کتابت خراج سے معزول کیا اور اگر اُس کی وفات کے بعد کا ہے تو "کاتبہ" "ابن" کا بدل نہیں ہے بلکہ سرجون کا بدل ہے اور عبارت کے معنی "اُس کے کاتب ابن سرجون کے پاس" نہیں بلکہ "اُس کے کاتب سرجون کے بیٹے کے پاس" ہوں گے کیوں کہ

(ا) اخطل سرجون کا حریفِ بادہ پیما تھا جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے کہ دونوں یزید اوّل کے

---

[1] کتاب الاغانی جزء ہفتم صفحہ ۱۷۰

قدیم بادہ گسار تھے [وکان ینادم علیہا سرجون النصرانی لولاۃ والاخطل) اس لئے اگر اخطل "مسلمان خلیفہ" کے بجائے کسی اور کے پاس ٹھہرا ہوگا تو وہ اُس کا حریف قدیم سرجون ہی ہونا چاہئیے نہ کہ اُس کا بیٹا کیوں کہ اخطل قیام کے لئے اس غلط انتخاب کی وجہ "ہم مذہبی" نہیں بتاتا بلکہ مے گساری بتاتا ہے [قال درمك من درمكم هذا ولحم وخمر من بيت رأس]۔ لہذا واقعہ زیر بحث میں اخطل نے جس کے پاس قیام کیا وہ سرجون ہی تھا نہ کہ "ابن سرجون"

(۱۱) عبد الملک نے نہ صرف یہ کہ سرجون ہی کو دیوانِ خراج کی کتابت سے برطرف کر دیا تھا بلکہ رومی کُتاب کی نازبرداری سے بچنے کے لئے خود دیوان خراج ہی کو رومی سے عربی میں منتقل کر دیا تھا۔ اس کے بعد اس محکمہ کا افسر اعلیٰ کسی رومی کو مقرر کرنا کیا معنیٰ، بالخصوص سرجون کے بیٹے کو!! جس کے خاندان کے قبضہ اثر سے وہ دیوان خراج کو نکالنے کا کب سے متمنی تھا مگر مصالح ملکی مانع تھے۔ لہذا جوں ہی اسے اس بات کا اطمینان ہو گیا کہ اسے ایسے لوگ چلا سکتے ہیں جن کی نگرانی وہ خود کر سکتا تھا اُسی وقت اُس نے اُسے رومیوں کے اثر سے نکال کر اُن لوگوں کے ہاتھ میں دے دیا جو حساب کتاب عربی میں رکھ سکتے تھے۔

اس لئے دیوان خراج کی عربی میں منتقلی سے پہلے نہ تو سرجون کا وفات پانا ہی صحیح ہے اور نہ اُس کی جگہ اُس کے بیٹے "ابن سرجون" کا مقرر ہونا ہی قرین قیاس ہے۔ لہذا اگر اخطل سرجون کی وفات سے پہلے ٹھہرا تو "ابن سرجون" میں ابن زائد ہے اور اگر بعد میں ٹھہرا تو "ابن سرجون"، تو عبد الملک کا کاتب نہ ہوگا مگر چونکہ اُس کا باپ عرصہ تک عبد الملک کا کاتب رہ چکا تھا اس لئے اخطل "عبد الملک کے کاتب سرجون کے بیٹے کے پاس ٹھہرا" اور اس صورت میں "کاتبہ" ابن کا بدل نہیں ہے بلکہ سرجون کا بدل ہے۔

علیٰ کل حال سرجون کی وفات کے بعد اُس کا بیٹا عبد الملک کا کاتب یا مشیرِ اعلیٰ نہیں تھا۔

ب - ابن الندیم نے الفہرست میں لکھا ہے۔

"فاما الدیوان بالشام فکان بالرومیۃ والذی کان یکتب علیہ سرجون ابن منصور لمعاویہ بن ابی سفیان ثم منصور بن سرجون ونقل الدیوان فی زمن ہشام بن عبد الملک"[1]

رہا شام کا دیوان خراج تو وہ رومی زبان میں تھا اور اس کا منتظم اعلیٰ امیر معاویہؓ کے زمانہ میں سرجون بن منصور تھا۔ اُس کے بعد سرجون کا بیٹا منصور کاتب خراج ہوا۔ اور دیوان خراج ہشام بن عبد الملک کے زمانہ میں رومی سے عربی میں منتقل ہوا۔

اس کے بعد ابن الندیم نے وہی روایت بیان کی ہے جو جہشیاری نے لکھی ہے مگر بصیغۂ تمریض۔ لیکن ابن الندیم اور جہشیاری کی روایتوں میں اُصولاً جہشیاری کی روایت ہی کو ترجیح دی جانا چاہیئے۔ اُس نے وزراء و کُتّاب کے حالات اور اُن کی تقرری و برخاستگی پر مستقلاً کتاب لکھی ہے۔ اس کے مقابلے میں ابن الندیم نے دیوان خراج کے رومی سے عربی میں منتقلی کے واقعہ کو صرف ضمناً بیان کیا ہے۔ یہ اُس کے موضوع سے باہر بھی تھا۔

پھر ہشام کے زمانہ میں دیوان خراج کی منتقلی محلِ نظر ہے۔ نیز عبارت بھی مبہم ہے یا کم از کم اتنی واضح اور مفصل نہیں ہے جتنی جہشیاری کی عبارت ہے اس لئے جہشیاری کی روایت کے مقابلے میں قابلِ تمسک نہیں ہو سکتی بالخصوص جب کہ دوسرے مورخین بھی جہشیاری ہی کی تائید کرتے ہیں مثلاً

(آ) بلاذری نے فتوح البلدان میں لکھا ہے:-

"قالوا ولم یزل دیوان الشام بالرومیۃ حتی ولی عبد الملک بن مروان فلما کانت سنۃ ۸۱ امر بنقلہ وذلک ان رجلاً من کتاب الروم احتاج ان یکتب شیئاً فلم یجد ماء فبال فی الدواۃ فبلغ ذلک

کہتے ہیں کہ شام میں دیوان خراج عبد الملک بن مروان کے عہد خلافت تک رومی زبان ہی میں رہا لیکن ۸۱ھ میں عبد الملک نے اُسے عربی میں منتقل کرنے کا حکم دیا۔ بات یہ ہوئی کہ ایک رومی کاتب کو کچھ لکھنا تھا مگر اُسے دوات میں ڈالنے کو پانی نہیں ملا تو اُس نے

---

[1] الفہرست لابن الندیم صفحہ ۳۳۹

عبد الملك فادبه وامر سليمان بن سعد بنقل الديوان فسأله ان يعينه بخراج الاردن سنة ففعل ذلك وولاه الاردن فلم تنقض السنة حتى فرغ من نقله واتى به عبد الملك فدعا لسرجون كاتبه فعرض ذلك عليه فغمه وخرج من عنده كئيباً فلقيه قوم من كُتّاب الروم فقال اطلبوا المعيشة من غير هذه الصناعة فقد قطعها الله عنكم۔[1]

پیشاب کرلیا۔ جب عبدالملک کو یہ معلوم ہوا تو اُس نے اُسے سزا دی اور سلیمان بن سعد کو عربی میں دیوان منتقل کرنے کے لئے حکم دیا۔ سلیمان نے درخواست کی کہ سال بھر اُسے اردن کے خراج پر مقرر کیا جائے عبدالملک نے ایسا ہی کیا۔ ابھی سال ختم نہ ہوا تھا کہ سلیمان نے وہاں کے دیوان خراج کو عربی میں منتقل کرڈالا اور عبدالملک کو لاکر دیا۔ عبدالملک نے سرجون کو بلاکر دکھایا جس سے وہ بہت غمگین ہوا اور دل شکستہ ہوکر اُس کے پاس سے نکلا باہر کچھ رومی کُتّاب ملے تو اُس نے اُن سے کہا اب اس پیشہ کے علاوہ دوسرے پیشے کے ذریعہ کماؤ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری روزی اس سے منقطع کردی۔

(۱۱) طبری نے ۱۷۰ھ کے واقعات کے آخر میں آغاز اسلام سے اُس وقت تک جو اہلِ قلم ہوئے تھے اُن کی فہرست دی ہے۔ اس طول طویل فہرست میں صرف ایک کاتب سرجون بن منصور رومی ہے ورنہ سب مسلمان ہیں۔ نیز سرجون کے متعلق اُس نے صرف یہ لکھا ہے کہ وہ امیر معاویہ کے دیوانِ خراج کا میر منشی تھا۔ آگے چل کر لکھا ہے کہ وہ معاویہ بن یزید کے دیوانِ خراج کا میر منشی تھا۔ اس سے جہشیاری کی اس روایت کی تائید ہوتی ہے کہ سرجون امیر معاویہ، یزید اور معاویہ بن یزید کے عہد خلافت میں دیوان خراج کا میر منشی تھا۔ ولید بن عبدالملک، سلیمان اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں طبری دیوان خراج کا کاتب سلیمان بن سعد الخشنی کو بتاتے ہیں۔ جہشیاری اور بلاذری یہی کہتے ہیں کہ عبدالملک نے سرجون سے دیوانِ خراج کی کتابت لے کر سلیمان بن سعد الخشنی کو تفویض کردی تھی۔

---

[1] فتوح البلدان للبلاذری ص ۲۰۱

غرض ان مستند روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ سرجون عبدالملک کی نگاہوں میں مبغوض تھا۔ لہٰذا اُس کے مشیر اعلیٰ ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ نیز عبدالملک نے دیوانِ خراج کی کتابت سے اُسے اُس کی زندگی ہی میں برطرف کر دیا تھا لہٰذا اس بات کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا کہ اُس کی وفات پر عبدالملک نے یہ عہدہ اُس کے بیٹے کو تفویض کیا۔

لیکن مستشرقین کو اصرار ہے کہ سرجون اور اُس کے بیٹے کی (جسے وہ یوحنائے دمشقی بتاتے ہیں) عبدالملک کے دربار میں بڑی قدر و منزلت تھی اور وہ نہ صرف نظمِ حکومت ہی میں صاحبِ اقتدار تھے بلکہ عام معاشرے کے اندر بھی بڑے بااثر تھے۔ فان کریمر کا قول اوپر مذکور ہوا۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے آرٹیکل نویس "یوحنائے دمشقی" نے لکھا ہے:۔

John of Damascus (Johannes Damascenus) (d. before 754) an eminent theologian of the Eastern Church.... his Arabik name was Mansur (the victore) and he received the Epithetl Chrysorrhoas (Gold pouring) on account of his eloquence. his fadher sergius a christian, held high office under the saracen Califih, in which he was succeeded by his son. (Ency. brit. Vol. xiii p 102)

(یوحنائے دمشقی (وفات قبل ۷۵۴ء) کلیسائے شرقی کا ایک ممتاز عالم دینیات ..... اُس کا عربی نام منصور (فتح مند) تھا اور وہ اپنی فصاحت اور طلاقت اللسانی کی وجہ سے "زرریز" کے لقب سے ملقب تھا۔ اُس کا باپ سرجیس نصرانی خلفائے اسلام کی ماتحتی میں عہدۂ جلیلہ پر فائز تھا اس کے مرنے پر اُس کا بیٹا اُس کا جانشین ہوا)

اسی طرح انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس میں لکھا ہے

Some of the most influential persons.

About the caliph were also christians Gohn of damascus as well as his. Father, held high offices under these Arab rulers of his native city : ency of Religion etc vol. VIII p 899).

[خلیفہ کے حاشیہ نشینوں میں سے اکثر با اثر لوگ عیسائی تھے۔ یوحنائے دمشقی اور اسی طرح اُس کا باپ اپنے آبائی شہر کے عرب حکمرانوں کی ماتحتی میں عہدہ ہائے جلیلہ پر فائز تھے۔

اس سے پہلے لکھا ہے

All the clerks in Goverment offices were Christians and the State archives were written in Greek . . . it was only under Abd al malik that the arabic language began to be used exclusively (ibid. p. 899)

[سرکاری دفاتر میں کلرکوں کا پورا عملہ عیسائی تھا اور سرکاری ریکارڈ یونانی زبان میں لکھے جاتے تھے . . . . . . صرف عبدالملک کے زمانہ سے عربی زبان بلا شرکت غیرے استعمال ہونا شروع ہوئی]

حالانکہ اس اعراریہ کی سخافت پہلے ہی ظاہر ہو چکی ہے۔ ایوانِ حکومت کا "دفتر رسائل" نیز "دیوان عطیات" ہمیشہ عربی میں تھا اور اس کا میر منشی مسلمان عرب یا موالی میں سے کوئی ہوتا تھا۔ لیکن اس آرٹیکل نویس نے مبالغہ کر کے سب کو عیسائی اور دفتری زبان اور سرکاری ریکارڈ (state archives) کو یونانی بنا دیا حالانکہ (state archives) کا مصداق بقینا "واجبات ارض" پر ہو سکتا ہے جس کا ریکارڈ دیوان خراج میں رکھا جاتا ہوگا۔ اس سے کہیں زیادہ "دیوان رسائل" پر ہونا چاہیئے جہاں تمام حکومتی مراسلات اور اور سرکاری اعلانات و مناشیر نیز وقائع ملکی کا ریکارڈ رکھا جاتا تھا۔

لیکن اس ادعائی تحقیق کا سب سے زیادہ قابلِ افسوس پہلو یہ ہے کہ مستشرقین نے "سرجون" کو "یوحنائے دمشقی" کا باپ بنا دیا اور اس طرح اس قیاس آرائی کے واسطے راستہ ہموار کر دیا کہ عہدِ اموی کی فکری و مذہبی تحریکیں شامی مسیحیوں کی رہینِ منت ہیں۔ بلکہ نکلسن نے تو اس کی تصریح بھی کر دی:۔

It is probable that the latter (Mutazilites)
At any rate arose. as von kremer has
Has suggested, under the influence of
Greek theologians especially John of
Damascus and his pupil Theodore
Abucara (Abu Qurra), the bishop of harran.
(Nicholson: literary history of Arabs p 220

[اس بات کا بہت زیادہ احتمال ہے کہ فرقۂ معتزلہ جیسا کہ فان کریمر کا خیال ہے یونانی علمائے دینیات بالخصوص یوحنائے دمشقی اور اس کے شاگرد تھیوڈور ابو قرہ اسقف حران کے زیرِ اثر پیدا ہوا]

مگر یہ قیاس آرائیاں قطعاً بے بنیاد ہیں۔ نہ تو خود یورپین اور مسیحی لٹریچر میں اس بات کا کوئی ثبوت ملتا ہے کہ سرجون یوحنائے دمشقی کا باپ تھا اور نہ یوحنائے دمشقی کی مخصوص تعلیمات ہی اس مفروضہ کی ہمت افزائی کرتی ہیں۔ ان میں سے دوسری بات کی تفصیل تو آگے آ رہی ہے جہاں اس بات کی تحقیق کی جائے گی کہ مسلمانوں کی فکری و مذہبی موشگافیوں پر شام کے مسیحی متکلمین بالخصوص یوحنائے دمشقی کی مخصوص تعلیمات کا کوئی اثر ہوا ہے یا نہیں یہاں تو صرف اس قیاس آرائی کا جائزہ لینا ہے کہ "سرجون یوحنائے دمشقی کا باپ تھا"

یوحنائے دمشقی کی ایک تاریخی شخصیت ہو تو ہو لیکن ہے بہت زیادہ مجہول الحال اُس کی سوانح حیات اُس کے ڈھائی سو سال بعد مسیحی بت پرستی کے ایک سرگرم مبلغ یوحنائے یروشلم نے مرتب کی تھی۔ خود اس یوحنائے یروشلم کے متعلق تاریخ کو کچھ معلوم نہیں

ہے۔ اس سوانح حیات کی مدد سے جو تاریخ سے زیادہ افسانہ کی مصداق ہے، محققین یورپ
نے یوحنائے دمشقی کی سوانح عمریاں مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے "حیات
یوحنائے دمشقی" میرے پیش نظر ہے جسے ریورنڈ جے۔ ایچ لیپٹن (lupton) نے لکھا
تھا۔ وہ خود اس افسانوی سوانح (از یوحنائے یروشلم) کے متعلق لکھتا ہے:۔

The life of st. John of Damascus, which
is found prefixed to editions of his
Collected works ..... is in many respects
an unsatistisfactory one.......
there is little precison about names
or dates; while on at laest
Of the events relabed so far surpasses
lileef as to makee neander and others stigmatise
it as fabulous. lopton: st. john of damascus

page 23

[یوحنائے دمشقی کی سوانح حیات جو اس کی تصانیف کے مجموعہ کے شروع میں
منضم پائی جاتی ہیں ..... اکثر حالات میں بہت زیادہ ناقابل اطمینان ہیں افراد و
اوقات کے متعلق ان میں بہت کم صحت پائی جاتی ہے۔ اس کے ساتھ کم از کم ایک ایسا
واقعہ اس میں بیان کیا گیا ہے جو اس درجہ خلافِ عقل ہے کہ اس کی وجہ سے نیانڈر وغیرہ
نے اسے افسانہ قرار دیا ہے]

با ایں ہمہ افسانویت نہ تو یوحنائے یروشلم یہ کہتا ہے کہ
(i) یوحنائے دمشقی سرجون کا بیٹا تھا یا
(ii) عبدالملک کا کاتب تھا
(iii) اور نہ ہی اس کا بیان کردہ یوحنائے دمشقی اور اس کے باپ کا کردار سرجون
اور اس کے بیٹے کے کردار کے ساتھ جس کی تفاصیل تاریخ و تراجم کی کتابوں میں محفوظ ہے،

ہم آہنگ ہے۔

(۱) یہ سوانح نویس صرف اتنا کہتا ہے کہ یوحنائے دمشقی کا باپ ایک بڑا آدمی تھا اور اسلامی سلطنت میں منتظم اعلیٰ تھا۔

"The father of this second John (of damascus) was a man in high station being appointed to administer the public affairs d through the whole country".

(Lupton: st. John of Damascus p. 25)

[اس یوحنائے ثانی (یوحنائے دمشقی کا باپ) ..... بڑا صاحب مرتبہ تھا جو پوری سلطنت کے اُمور ملکی کے انتظام پر مامور تھا]

اس سے زیادہ جو کچھ ہے وہ مدعیان حقیقت رسی کی "رہ افسانہ زدن" ہے چنانچہ

(۱) اسمانی (Assemany) اور اس کی تقلید میں ڈاکٹر لٹل ڈیل (Littledale) کہتے ہیں کہ یوحنائے دمشقی کے باپ کا نام منصور تھا۔ اسمانی کا تو یہاں تک خیال ہے کہ اسی منصور نے قوم فروشی کر کے دمشق پر مسلمانوں کا قبضہ کرایا تھا۔

(ب) تھیوفینیس (Theophanes) کی عبارت سے لیکوئین (lequien) نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یوحنائے دمشقی کے باپ کا نام سرجون (sergius) تھا جس کے متعلق تھیوفینیس کہتا ہے کہ وہ ایک دیندار نصرانی تھا اور خلیفہ عبدالملک کے زمانہ میں بڑا عہدہ دار (logothete) تھا

(۱۱) اسی طرح سوانح نویس کہتا ہے کہ باپ کی وفات پر یوحنائے دمشقی اس سے بھی زیادہ معزز عہدہ پر فائز کیا گیا اور سلطنت کا مشیر اعلیٰ بنایا گیا۔

On the death of his father John Mansur was Sent for to the court and raised to a yet Higher office then his father had occupied,

being made protosymbulus or chief councillor,
(Ibid p: 27)

[اپنے باپ کی وفات پر یوحنا منصور دربار میں طلب کیا گیا اور اس عہدہ سے بھی بڑے عہدہ پر مقرر کیا گیا جس پر اُس کا باپ فائز تھا۔ وہ مشیرِ اعلیٰ بنایا گیا]

اس عبارت میں سوانح نویس یوحنائے دمشقی کے ولیِ نعمت کا نام نہیں بتاتا مگر مستشرقین نے قیاس آرائی کر کے اُسے عبدالملک (۶۸۵-۷۰۵ء) یا ولید (۷۰۵-۷۱۵ء) بنا لیا ہے۔ حالانکہ سوانح حیات کی دوسری تفصیلات اس قیاس آرائی کے ساتھ دست و گریبان ہیں مثلاً سوانح نویس کہتا ہے کہ یوحنائے دمشقی کے باپ نے اُس کی تعلیم کے لئے ایک راہب مسمی کوسما (cosmas) کو مقرر کیا تھا جو سسلی کے جنگی قیدیوں میں گرفتار ہو کر آیا تھا۔ تاریخ شاہد ہے کہ مسلمانوں نے سسلی کو ۸۲۷ء کے بعد فتح کیا۔ اس لئے کوسما اور اُس کے شاگرد یوحنائے دمشقی کا زمانہ عبدالملک کے تقریباً سوا سو سال بعد کا ہوتا ہے مگر ایک دلچسپ معجزے کی تمہید کے لئے سوانح نگار نے یوحنائے دمشقی کو قیصر لیو آئیسورین (Leo the isaurian) کا معاصر بنا دیا ہے اس لئے محققین یورپ نے اُس کا (یوحنائے دمشقی کا) زمانہ پیچھے ہٹا کر (۶۷۶-۷۵۲ء) کر دیا اور چونکہ تاریخ میں عبدالملک ہی کے زمانہ میں ایک نصرانی کاتب سرجون اور اُس کے بیٹے ابن سرجون کا نام ملتا ہے لہذا مستشرقین نے یوحنائے دمشقی اور اُس کے باپ کو عبدالملک کا مشیر سلطنت بنا دیا۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے۔

یوحنائے دمشقی غالباً ایک تاریخی شخصیت ہے اُس کی تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسیحی بت پرستی کا بڑا سرگرم مبلغ تھا۔ نیز سینٹ سابا کی خانقاہ سے اُس کی وابستگی مشہور ہے۔ ایک مناظر عالم دینیات کے خانقاہ میں داخلہ لینے کے واسطے اُس کے عقیدت مندوں نے اس شاعرانہ حسنِ تعلیل سے کام لیا کہ اُس کے ہاتھ کٹوا دئے گئے تھے مگر اُس نے کنواری مریم کی مورت کے سامنے دعا مانگی کہ یہ ہاتھ پھر جڑ جائیں اُس کے بعد اُس پر غنودگی طاری ہوئی اور خواب میں مراد پوری ہونے کی بشارت ملی۔ بیدار ہو کر دیکھا کہ ہاتھ پہلے کی طرح صحیح سالم ہیں۔ جب ہاتھ کاٹنے والے بادشاہ کو معلوم ہوا تو اُس نے بڑی معذرت کے ساتھ اسے سابق

اعزاز پر بحال کرنا چاہا مگر سینٹ یوحنائے دمشقی نے اُس کے مقابلہ میں خانقاہ کی رہبانیت کو ترجیح دی اور سینٹ سابا کی خانقاہ میں داخل ہو گیا۔

ہاتھ کاٹنے کے الزام کے لئے مسلمانوں کے خلیفہ سے زیادہ مستحق کون ہو سکتا تھا مگر مسیحی بت پرستوں میں مسلمانوں کے علاوہ ایک عیسائی بھی مبغوض ہے اور غالباً مسلمانوں سے زیادہ مبغوض۔ یہ قیصر لیو ہے جو (Iconoclast) (بت شکن) تحریک کا پرجوش کارکن تھا اس لئے یہ شاعرانہ تعلیل فرمائی گئی کہ جب قیصر لیو نے بت پرستی کے خلاف حکم جاری کیا تو یوحنائے دمشقی نے اُس کے خلاف مسیحی رائے عامہ کو برانگیختہ کیا۔ اس سے لیو بہت برافروختہ ہوا اگرچہ یوحنا دمشق میں رہتا تھا جو مسلمان خلیفہ کے قبضہ میں تھا اس لئے لیو اُس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا تھا۔ لہذا اُس نے یوحنا کی طرف سے اپنے نام ایک جعلی خط لکھا یا کہ آپ دمشق پر حملہ کریں میں یہ شہر آپ کے حوالہ کر دوں گا۔ بعد میں یہ جعلی خط مسلمان بادشاہ دمشق کے پاس بھیج دیا گیا جس نے غضبناک ہو کر یوحنا کے ہاتھ کٹوا ڈالے۔

اس طرح ایک مجہول الحال شخصیت افسانوں کے پردوں میں اور مستور ہو گئی بعد کے عقیدت مندوں نے ان افسانوں کو حقیقت سمجھنے پر اصرار کیا اور جب یہ خود آپس میں دست و گریباں نظر آئے تو متناقض نظریے تراشنا شروع کئے۔

بہر حال چونکہ یوحنائے دمشقی کی تصانیف قیصر لیو اور اُس کی Inonoclastic تحریک کے خلاف زہر چکانی سے معمور ہیں لہذا اُس کے عقیدت مندوں نے اُسے قیصر لیو کا معاصر بنا دیا۔ قیصر لیو عبد الملک اور ولید کا ہم عصر ہے اس طرح قدیم عقیدت مندوں کی شاعرانہ حسنِ تعلیل بعد کے محققین کی "تحقیقاتِ انیقہ" کی اساس بن گئی اور یوحنائے دمشقی عبد الملک کا ہم عصر قرار دیا گیا اور چونکہ عبد الملک کے عہد میں سرجون بن منصور اور بقول ابن الندیم منصور بن سرجون نام کے دو نصرانی ملتے ہیں جو دیوانِ خراج کے منتظم اعلیٰ تھے لہذا یوحنائے دمشقی کا عربی نام منصور اور اُس کے باپ کا نام سرجون ایک تاریخی حقیقت سمجھ لیا گیا۔

غرض یوحنائے دمشقی ایک تاریخی شخصیت ہونے کے باوجود وہ نہیں ہے جو اُس کے معتقدین اور بعد کے متاخرین بتاتے ہیں۔ کم از کم جو تفصیلات یورپی لٹریچر میں یوحنائے دمشقی کے متعلق ملتی

ہیں وہ یہ ثابت کرنے سے قاصر ہیں کہ یوحنائے دمشقی عبدالملک کے کاتب سرجون کا بیٹا تھا۔

(iii) اس سلبی ثبوت کے علاوہ اس بات کا ایجابی ثبوت بھی ہے کہ یوحنائے دمشقی اور اور اُس کا باپ سرجون کاتب عبدالملک اور اُس کے بیٹے سے قطعاً مختلف تھے۔ یوحنائے دمشقی اور اُس کے باپ کا کردار سرجون کاتب عبدالملک اور اُس کے بیٹے کے کردار کی قطعاً ضد ہے۔ یوحنائے دمشقی تو تقویٰ و پرہیزگاری اور متانت و سنجیدگی کا مجسمہ تھا ہی۔ سوانح نولیسوں نے اُس کے باپ کو بھی بڑا نیکوکار اور پرہیزگار بتایا ہے:-

The father of this second John (John of damascus) had in consequence great wealth but all his Reches he devoted not to rioting and drakenner but to the good work (Jide p. 25)

[یوحنائے دمشقی کے باپ نے بہت زیادہ دولت کمائی تھی مگر اُس نے اسے لہو و لعب اور مے نوشی میں صرف نہیں کیا بلکہ نیک کاموں میں خرچ کیا۔]

اس کے مقابلے میں تاریخی سرجون کا کردار یہ ہے کہ وہ عیاشی و مے نوشی میں یزید کا حریف بادہ پیما تھا۔ اغانی کا قول اوپر گزر چکا ہے کہ

"کان یزید بن معاویہ اول من سن الملاھی فی الاسلام ..... واظھر الفتک وشرب الخمر وکان ینادم علیھا سرجون النصرانی مولدہ"[1]

اسی طرح سرجون کا بیٹا [جسے محققین یورپ یوحنائے دمشقی بتاتے ہیں] اول درجہ کا شرابی کبابی تھا یہاں تک کہ صرف اُس کے شراب کباب کے لالچ میں دربار کا ملک الشعراء اخطل خلیفۂ وقت کے پاس قیام کرنے کے بجائے "ابن سرجون" کے پاس قیام کرتا تھا۔ اغانی میں لکھا ہے

"ان الاخطل تقدم علی عبدالملک فنزل علی ابن سرجون کاتبہ فقال عبدالملک علی من نزلت قال علی فلان قال قاتلک اللہ ما اعلمک بصالح المنازل فما ترید ان ینزلک قال درمک من درمکم ھذا ولحم وخمر من بیت راس"[2]

---

[1] کتاب الاغانی جزء شانزدہم صفحہ ۶۸ [2] کتاب الاغانی جزء ہفتم صفحہ ۱۶۵

یہ تاریخی حقائق ہیں۔ اس لئے یا تو یوحنائے دمشقی اور اُس کے باپ بادہ گسار سیہ مست تھے۔ اس صورت میں وہ کیسے ہی عالم عصر و فاضل دہر ہوں صدر اسلام کی فکری و مذہبی تحریکوں (عقلی موشگافیوں) کو متاثر نہیں کر سکتے تھے۔ یا جیسا کہ تاریخی شواہد سے ثابت ہے وہ سرجون وابن سرجون نہیں تھے بلکہ بعد کے زمانہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اس صورت میں اس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ انھوں نے عہد اموی کی کسی عقلی تحریک کو متاثر کیا۔

بہر حال خان کریمر کا یہ استدلال بالکل بے بنیاد ہے کہ یوحنائے دمشقی نے مسلمانوں کے ابتدائی کلامی رجحانات کو متاثر کیا، یا اُس کے افکار سے متاثر ہو کر اسلام میں "ارجاء" اور "قدریت" کے عقاید پیدا ہوئے۔

●●

(برہان دہلی جنوری ۱۹۶۰ء)

الفریڈ گل لیوم کے ورثۂ اسلام پر ایک نظر

(۱) علم کلام کی حقیقت و ارتقاء

پروفیسر الفریڈ گل لیوم کی کتاب " Legacy of Islam " کے مقالہ " Philosophy and Theology " کا اردو ترجمہ جناب سید مبارز الدین صاحب رفعت لکچرار اورنگ آباد کالج نے معارف میں "اسلامی فلسفہ اور دینیات کا اثر یورپی فلسفہ اور دینیات پر" کے عنوان سے شائع کرنا شروع کیا ہے، یہ باب فاضل مصنف نے دراصل تو یہ بتانے کے لیے لکھا ہے کہ اسلامی فلسفہ اور دینیات (علم کلام) نے یورپی فلسفہ اور دینیات (Scholastic Theology) پر کیا اثر ڈالا لیکن ضمناً انھوں نے اسلامی فلسفہ و کلام اور ان کے آغاز و ارتقاء پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ جہاں تک اول الذکر مقصد کا تعلق ہے، فاضل پروفیسر کو اس کی تحریر و ترتیب کے جو مواقع حاصل تھے، وہ ہمیں نہیں ہو سکتے، نہ ہمارا مغربی ممالک سے فکری یا مذہبی تعلق ہے، اور نہ وہ علمی سرمایہ ہمارے یہاں دستیاب ہو سکتا ہے، جو یورپ میں بآسانی میسر ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ ان کوتاہیوں اور نارسائیوں کی صورت میں نہ ہم اس قسم کی کاوشوں پر کوئی تبصرہ کر سکتے ہیں، اور نہ ان موانع کے ہوتے ہوئے ہمیں اس کی کوشش کرنا چاہیے۔ رہا ثانی الذکر یعنی اسلامی فلسفہ و

کلام اور ان کا آغاز و ارتقا تو اس کی تحقیق و کاوش کے لیے بھی جو علمی ذخیرہ درکار ہے وہ یورپ میں زیادہ فراوانی سے مل سکتا ہے۔ بایں ہمہ فاضل پروفیسر نے اسلامی فکر کی ترجمانی جس انداز سے کی ہے، اکثر حالات میں اس سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً موصوف کا یہ خیال جس سے انھوں نے اپنے مقالہ کا افتتاح کیا ہے کہ "اسلامی فلسفہ کی کوئی انفرادیت نہیں ہے"، بہت زیادہ متنازعہ فیہ ہے۔ خیر اس قسم کے اختلافات میں تو زیادہ مضائقہ نہ تھا، وللناس فیما یعشقون مذاہب۔ حالانکہ اس میں بھی ان سے یہ بجا طور پر توقع کی جا سکتی تھی کہ وہ مسئلے کے دونوں پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کے ذریعہ جانب مخالف کا ضعف ثابت کر کے اپنے رجحان کا اثبات کریں گے۔

لیکن جو کچھ فاضل پروفیسر نے فرمایا ہے، اس کے بیشتر حصہ کی مستند مآخذ تائید نہیں کرتے، اور ان کے اکثر نظریات قدیم اور معاصر حوالوں کی تصریحات کے خلاف ہیں، چنانچہ جولائی ۱۹۵۸ء کے معارف میں انھوں نے علم کلام کی حقیقت، اس کے ارتقاء، اور مسئلہ کلام باری کے متعلق جو رائے ظاہر کی ہے وہ بڑی حد تک محلِ نظر ہے، معلوم نہیں اس سلسلے میں مصنف نے عربی ماخذوں کو بھی اپنے سامنے رکھا ہے، یا صرف مستشرقین ہی کی تصانیف پر اعتماد کیا ہے، کم از کم ترجمہ کے حواشی میں کسی عربی ماخذ کا حوالہ نہیں ملتا۔

پورے مقالہ پر تبصرہ تو بہت طویل ہوگا، پروفیسر موصوف کے صرف ان اقوال پر جو علم کلام کی حقیقت اور ارتقاء سے متعلق ہیں، ایک مختصر تبصرہ سطور ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

علم کلام کی حقیقت | اس سلسلے میں فاضل پروفیسر نے فرمایا ہے:

"کلام ایک نظری علم ہے جو دیگر مسائل کے ساتھ الٰہیاتی مسائل سے بحث کرتا ہے"[1]

لیکن یہ تعریف نہ جامع ہے اور نہ مانع، جامع نہ ہونے کی وجہ تو آگے آرہی ہے، مانع نہ ہونے

---

[1] معارف بابت جولائی ۱۹۵۸ء ص ۲۷

کی وجہ یہ ہے کہ یہ تعریف کلام سے زیادہ فلسفہ پر صادق آتی ہے، جو طبعیاتی مسائل کے ساتھ ساتھ الٰہیاتی مسائل سے بھی بحث کرتا ہے۔ اس کے بعد فاضل مصنف نے سینٹ تھامس کے حوالہ سے ایک دوسری تعریف بھی بیان کی ہے۔

سینٹ تھامس نے متکلمین (Loquentes) کا ذکر کیا ہے۔ اس نے کلام کی تعریف کی ہے کہ علم کلام دین کی بنیادوں اور مختلف دینی حقائق کے لیے عقلی دلائل سے بحث کرتا ہے۔[1]

یہ تعریف مانع تو ہے، مگر جامع نہیں ہے۔ ایک جامع ومانع تعریف سے پیشتر ایک توضیحی تمہید مناسب معلوم ہوتی ہے۔

انسان ہمیشہ سے اپنے مذہبی معتقدات کی توجیہ عقلی دلائل سے کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے۔ اس میں الہامی وغیر الہامی مذاہب کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ چنانچہ قدیم زمانے میں یونانی مفکرین نے اپنی مذہبی خرافات واساطیر کو بطرز معقول منظم کرنے کی کوشش کی اور اس طرح قدیم یونانی ادبیات کا وہ لٹریچر ظہور میں آیا جسے "شجرۃ الآلہہ (Theogony) سے تعبیر کیا جاتا ہے، چنانچہ پروفیسر تھلی لکھتا ہے۔

"شجرۃ الآلہہ اگرچہ فلسفہ تو نہیں ہیں، پھر بھی فلسفہ کی تمہید ہیں، ...... شجرۃ الآلہہ اور تکوینیات خرافات اور اساطیر کے بعد اگلا قدم ہیں، ان کا مقصد اسطوری عالم کی عقلی توجیہ کی کوشش ہے۔"[2]

یہی نہیں بلکہ یونانی فلاسفہ کی تفکیری مساعی کا ایک اہم مقصد آخر تک اپنے قومی مذہب کی تائید وحمایت رہا، نو افلاطونی فلاسفہ کے بارے میں ولیم نیس لکھتا ہے:

"یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے۔ لیکن تکثیر نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کر لی تھی۔"[3]

---

[1] معارف جولائی ۱۹۳۶ء ص ۲؎ تاریخ فلسفہ از پروفیسر تھلی ص ۱۰ (ہندوستانی ایڈیشن) [3] مختصر تاریخ فلسفہ یونانی ص ۲۴۲ (دارالتالیف والترجمہ حیدرآباد)

اسی طرح اگر دوسرے اقوام و مذاہب کی ابتدائی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بہت ابتدائی زمانے ہی سے ان کے اکابر نے اپنی مذہبی تعلیمات کی عقلی دلائل سے توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔

یہ غیر الہامی مذاہب کا حال ہے، جہاں مذہبی تفکیر اور فلسفیانہ تفکیر میں واضح طور پر خط فاصل نہیں کھینچا جا سکتا۔ لیکن الہامی مذاہب نے بھی جو اپنی دینی تعلیمات کو وحی الٰہی کا نتیجہ کہتے ہیں، اور یہ کہ ان کے مذہبی معتقدات کی تدوین میں انسانی فکر کو کوئی دخل نہیں ہے، اپنی دینی تفکیر کی ابتدائی منازل ہی میں ان تعلیمات و معتقدات کی عقلی دلائل و براہین کی مدد سے حمایت و تائید کی کوشش کی۔

یہودی اگرچہ کسی مقررہ نظام معتقدات کی پابندی کے قائل نہیں تھے، پھر بھی جب وہ یونانی فلسفہ سے دوچار ہوئے تو انھوں نے افلاطون و ارسطو اور توریت مقدس کی تعلیمات میں مفاہمت کی کوشش کی۔ اس تحریک کا سب سے بڑا نمایندہ فائلو (Philo) اسکندروی ہے، جس نے یہودی مذہب کی فلسفیانہ انداز میں تاویل و توجیہ کی۔

لیکن عیسائی مذہب کا معاملہ اس سے زیادہ شدید تھا۔ اسے ابتدا ہی سے یونان و روم کے قومی مذہب اور ان کی فلسفیانہ افکار سے مقابلہ کرنا پڑا اور اس کے نتیجے میں بالادست رومی جابرہ اور یونانی فلاسفہ کے تعصب کا شکار ہونا پڑا۔ لہٰذا یونانی فلسفے کے مقابلے میں جو انسانی کاوش فکر کی معراج کمال سمجھا جاتا تھا، انھوں نے اپنے مذہب کی تائید و نصرت پر کمر باندھی۔ یہ مسیحی انصار مذہب فکر انسانی کی تاریخ میں حمایت کنندگان مذہب (Appologists) کہلاتے ہیں۔ حمایت مذہب کے باب میں انھوں نے دو موقف اختیار کیے۔ ایک جماعت نے مسیحیت اور یونانی فلسفہ کے درمیان توافق و مطابقت ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اس کے نمایندے سینٹ جسٹین (ST. Justin) اور اشناغوراس (Athenagaras) ہیں۔ دوسری جماعت نے فلسفہ کی تعلیمات پر شدید حملہ کیا، اور اس کے ابطال و تردید پر کمر باندھی۔ اس کا خاص نمایندہ تاتیان (Tatian) ہے۔

بعینہٖ یہی دونوں مواقف مسلمان مفکرین نے بھی اختیار کیے، جب دوسری صدی ہجری میں یونانی فلسفہ اور علوم الاوائل سریانی و یونانی زبانوں سے عربی میں منتقل ہونا شروع ہوئے اور قلمروئے خلافت میں انکی اشاعت ہونے لگی تو ایک گروہ نے تو "حکمت یونانیاں" کو "کلمۃ الحکمۃ ضالۃ المومن اینما وجدھا فھو احق بھا" کا مصداق سمجھ کر قرآن اور اسلام کی تاویل فلسفیانہ انداز میں شروع کی۔ یہ حکماے اسلام تھے جن کے گل سرسبد کندی، فارابی، بوعلی سینا اور ابن رشد تھے۔

دوسرے گروہ نے، جس نے زیادہ حقیقت پسندی سے کام لیا، یونانی فلسفے کے پرخچے اڑانا شروع کیے اور خالص عقلی دلائل سے تعلیمات اسلام کی معقولیت کو ثابت کیا۔ یہ متکلمینِ اسلام کا گروہ تھا۔

متکلمینِ اسلام کی تعمیری اور تنقیدی سرگرمیوں کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔ لیکن اتنا بتا دینا ضروری ہے کہ علم کلام کا آغاز پہلی صدی میں ہو چکا تھا، ہرچند کہ شروع میں اس کا نام "کلام" نہیں تھا، لیکن دوسری صدی کے نصف آخر میں متکلمین نے علم کلام پر باقاعدہ کتابیں لکھنا شروع کیں، اس کے لیے خلیفہ مہدی کا نام مشہور ہے۔ مسعودی لکھتا ہے:

وکان المھدی اول من امر الجدلیین	اور مہدی نے سب سے پہلے طبقۂ متکلمین میں سے
من اھل البحث من المتکلمین بتصنیف	مناظروں کو بلا کر ملاحدہ اور دیگر مخالفین کے
الکتب فی الرد علی الملحدین ممن ذکرنا	رد میں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے کتابیں تصنیف
من الجاحدین وغیرھم واقاموا	کرنے کا حکم دیا اور انھوں نے مخالفین کے
البراھین علی المعاندین وازالوا شبہۃ	مقابلے میں دلائل قائم کیے۔ ملاحدہ کے شبہات
الملحدین فاوضحوا الحق للشاکین[۱]	کا ازالہ کیا اور متشککین کے واسطے حق کو واضح کیا۔

متکلمین اسلام کی ان تفکیری مساعی کا ماحصل دو چیزیں تھیں۔

---

[۱] مروج الذہب و معادن الجواہر مسعودی جلد دوم ص ۴۰۱

(ا) اسلامی عقائد کا عقلی توجیہ اور عقائد دینیہ کے اثبات میں عقلی حجج و براہین کا استعمال ،

(ب) مخالفین کے شکوک و شبہات کی تردید ،

چنانچہ المواقف میں علم کلام کی یہی تعریف دی گئی ہے ۔

الکلام علم یقتدر معه اثبات	علم کلام وہ علم ہے جس کے ذریعہ عقائد دینیہ کے
العقائد الدینیة بایراد الحجج	ثابت کرنے پر قدرت حاصل ہوتی ہے، اس طریقہ
ودفع الشبهة[1]	پر کہ ان کے ثبوت میں دلیلیں لائی جائیں اور ان پر
(مقصد اول)	جو شبہات وارد ہوتے ہیں انھیں دفع کیا جائے !

اس توضیح کے بعد بآسانی فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ سینٹ تھامس کی جانب منسوب تعریف جامع نہیں ہے، کیونکہ اس میں کلام کے تنقیدی پہلو کا ادنیٰ المام بھی نہیں ہے، رہی پروفیسر گل لیوم کی توضیح تو اس کا علم کلام کی تعریف سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے ۔

علم کلام کا اطلاق | فاضل پروفیسر نے اس ضمن میں حسب ذیل خیال ظاہر کیا ہے :

ابتدا میں لفظ متکلمین کا اطلاق کسی خاص دبستان خیال پر نہ ہوتا تھا، اور اہل سنت اور غیر اہل سنت کے لیے یکساں طور پر استعمال کیا جاتا تھا، لیکن آگے چل کر اس کا اطلاق خاص طور پر اسلام کے اہل سنت عقائد کی طرف سے مدافعت کرنے والے کے لیے ہونے لگا[2] ۔

یہاں فاضل پروفیسر سے بڑا شدید تسامح ہوا ہے، انھوں نے بالکل ہی الٹی بات کہی ہے، واقعہ یہ ہے کہ ابتدا میں متکلمین کا اطلاق صرف غیر اہل سنت مکاتب فکر پر ہوتا تھا، غالباً یہ صورت حال امام اشعری کے زمانہ تک رہی ۔ امام اشعری کے بعد متکلمین کا اطلاق غیر اہل سنت کے ساتھ ساتھ اہل سنت کے عقائد کی طرف سے مدافعت کرنے والوں کے لیے بھی ہونے لگا ۔

علم کلام کا آغاز اُس علمی حلقہ میں ہوا جو سیدنا امام حسن رضی اللہ عنہ کے خلافت سے دست بردا

---

[1] شرح المواقف جلد اول ص ۴۰ ، ۳ (مطبوعہ مطبع سعادۃ مصر) [2] معارف (جولائی ۱۹۵۵ء) ص ۲۷

ہو جانے کے بعد ابو ہاشم عبد اللہ بن محمد بن حنفیہ کی قیادت میں قائم ہوا اور جس کے ارکان "معتزلہ" (معتزلہ ثانیہ) کہلاتے تھے لیکن سب سے پہلے جس شخص کی تفکیری مساعی "کلام" کے نام سے موسوم ہوئیں، وہ جہم بن صفوان ہے، چنانچہ ابو عبد اللہ محمد بن سلام البیکندی نے جو امام بخاری کے شیوخ میں سے ہیں، کتاب السنۃ والجماعۃ کے اندر جہمیہ اور سمینہ کے آغاز کار کے ضمن میں لکھا ہے:

ویرون ان اول من تکلم جہم بن صفوان	لوگوں کا خیال ہے کہ سب سے پہلا شخص جس نے علم کلام پر بحث کی وہ جہم بن صفوان ہے،

لیکن خود جہم نے اس "کلام" کو جعد بن درہم سے اخذ کیا تھا، چنانچہ امام بخاری نے لکھا ہے:

قال قتیبۃ یعنی ابن سعید بلغنی ان جہما کان یاخذ ھذا الکلام من الجعد بن درھم	قتیبہ یعنی ابن سعید نے کہا ہے کہ مجھے یہ معلوم ہوا کہ جہم نے اس کلام کو جعد بن درہم سے لیا۔

جعد بن درہم کا یہ "کلام" صفات باری کا انکار [تعطیل] اور قرآن کے مخلوق ہونے کا عقیدہ تھا، جسے اس نے یہودی معطلہ سے اخذ کیا تھا [تفصیل آگے آرہی ہے]۔ اس طرح "تعطیل" اور "خلق قرآن کا عقیدہ" غیر اسلامی الاصل تھے۔ یا علی الاقل اہل سنت کا ان کے متعلق اپنا یہی خیال تھا۔ [اگرچہ تاریخی شواہد و قرائن اہل سنت ہی کے قول کی تائید کرتے ہیں] اس لیے وہ ان عقائد سے سخت بیزار تھے۔ اور اسی لیے اکثر محدثین [علمائے اہل سنت] نے فرقہ جہمیہ کے رد میں کتابیں تصنیف کیں، مثلاً صحیح بخاری کی آخری کتاب "کتاب التوحید والرد علی الزنادقۃ والجہمیۃ"۔ سنن ابی داؤد کی "کتاب الرد علی الجہمیۃ" سنن نسائی کی "کتاب النعوت" نعیم بن حماد الخزاعی [امام بخاری کے شیخ] کی "کتاب فی الصفات والرد علی الجہمیۃ" عبد اللہ بن محمد الجعفی (امام بخاری کے دوسرے شیخ) کی کتاب فی الصفات والرد علی الجہمیۃ" عثمان بن سعید الدارمی کی "کتاب الصفات والرد علی الجہمیۃ" امام احمد بن حنبل کا

"رسالۃ فی اثبات الصفات والرد علی الجہمیہ" عبدالعزیز الکنانی (شاگرد امام شافعی) کی "کتاب فی الرد علی الجہمیہ" وغیرہ۔

لیکن یہ سب کتابیں حدیث کے تحت میں آتی ہیں اور ان پر "کلام" کا کسی صورت سے اطلاق نہیں ہو سکتا، اہل سنت تو کلام اور متکلمین کے نام تک سے بیزار تھے، چنانچہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے:

من طلب الدین بالکلام تزندق
ومن طلب المال بالکیمیا افلس
ومن حدث بغرائب الحدیث کذب[1]

جس نے کلام کے ذریعہ دین کو طلب کیا وہ بے دین ہوگیا، جس نے کیمیا کے ذریعہ مال حاصل کرنے کی کوشش کی وہ مفلس ہوگیا اور جس نے غرائب حدیث کی روایت کی اس نے جھوٹ بولا۔

ابو بکر بیہقی نے لکھا ہے کہ یہی روایت امام مالک سے مروی ہے، بلکہ اسحٰق بن ابراہیم الطبری کی روایت میں تو اسے امام شعبی کی جانب منسوب کیا گیا ہے، اسی طرح امام احمد بن حنبل کا قول ہے،

ما ارتدی احد بالکلام فافلح
وقل احد نظر فی الکلام الا کان
فی قلبہ غل علی اہل الاسلام[2]

کوئی شخص ایسا نہیں ہو جو علم کلام میں مشغول ہوا ہو اور پھر فلاح یاب ہوا ہو، اور بہت کم ایسا ہوا ہوگا کہ کسی نے کلام کا مطالعہ کیا ہو اور اس کے دل میں مسلمانوں کے خلاف فریب نہ ہو۔

امام شافعی کا قول ہے

لو علم الناس ما فی الکلام فی الاھواء
لفروا منہ کما یفر من الاسد[3]

اگر لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ علم کلام میں کیا کیا غیر اسلامی تخیلات ہیں تو وہ اس سے اس طرح بھاگیں جس طرح شیر سے بھاگتے ہیں،

۱؎ تبیین کذب المفتری لابن عساکر ص ۳۳۳ ۲؎ بیان موافقہ صریح المعقول لصحیح المنقول لابن تیمیہ (برحاشیہ منہاج السنۃ) ج ۱ ص ۱۴۸ ۳؎ تبیین کذب المفتری ص ۳۳۹

اس سے زیادہ سخت ان کا یہ قول ہے۔

لقد اطلعت من اصحاب الکلام علی شیٔ لم اظنه یکون ولان یبتلی [1] المرء بکل ذنب نهی الله عز و جل عنه ما عدا الشرک به خیر له من الکلام

میں متکلمین کے ایسے اقوال سے واقف ہوں جو میرے گمان میں بھی نہیں تھے، اور آدمی کا شرک کے سوا ان تمام گناہوں میں مبتلا ہو جانا جن سے اللہ تعالے نے روکا ہے، اس سے بہتر ہے کہ علم کلام میں مشغول ہو۔

اور اسی بنا پر اہل کلام کی تادیب کے لیے ان کا حکم تھا۔

حکمی فی اهل الکلام ان یضربوا بالجرید والنعال ویطاف بهم فی القبائل والعشائر ویقال هذا جزاء من ترک الکتاب و السنة واقبل علی الکلام[2]

متکلمین کے متعلق میرا یہ فتویٰ ہے کہ ان کے جوتے اور چھڑیاں ماری جائیں اور قبیلے قبیلے ان کی تشہیر کی جائے اور اعلان کیا جائے کہ یہ اس شخص کی سزا ہے کہ جس نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کو چھوڑ کر علم کلام پر توجہ کی۔

یہی نہیں بلکہ اہل کلام کا انداز استدلال تک غیر محمود سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ ابو نعیم اصفہانی نے صاحب بن عباد سے نقل کیا ہے۔

حکم الشافعی یوماً بعض الفقهاء فدقق علیه وحقق وطالب وضیق فقلت یا ابا عبد الله هذا لاهل الکلام لا لاهل

ایک دن امام شافعی نے کسی فقیہ سے گفتگو کی اور تدقیق مسائل اور تحقیق اقوال اور طلب دلیل میں اتنا مبالغہ کیا کہ مخاطب کا قافیہ تنگ کر دیا، راوی نے کہا کہ اے ابا عبد اللہ یہ تو علمائے کلام

---

[1] تبیین کذب المفتری ص ٣٣٣ [2] بیان موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول ص ١٣٨

الحلال والحرام فقال احکمنا ذلك قبل هذا [1]

کا انداز استدلال ہونہ کرنا تھا، امام شافعی نے جواب دیا، ہم نے کبھی اس پر عبور حاصل کر لیا تھا،

جہاں علم کلام سے بیزاری کا یہ عالم ہو وہاں یہ کیسے گمان کیا جا سکتا ہے کہ "ابتدا میں متکلمین کا اطلاق غیر اہل سنت کے ساتھ ساتھ اہل سنت کے دبستان خیال پر بھی یکساں طور پر استعمال کیا جاتا تھا" واقعہ یہ ہے کہ ابتدا میں (پہلی تین صدیوں میں) کلام اور اہل کلام کا اطلاق عرف اہل بدع (غیر اہل سنت کے دبستان خیال) پر ہوتا تھا، چنانچہ ابن عساکر نے اسکی تصریح کی ہے،

وکانوا فی القدیم انما یعرفون بالکلام اهل الاهواء فاما اهل السنة والجماعة فمعوّلهم فیما یعتقدون الکتاب والسنة فکانوا یسمّون بتسمیتهم [2]

قدیم زمانے میں علم کلام کے نام سے بدعتی فرقوں کا علم کلام مشہور تھا، اہل سنت تو اعتقادیات میں ان کا اعتماد صرف قرآن و حدیث پر تھا لہذا وہ اپنے کو بدعتی فرقوں کی اصلاح سے موسوم نہ کرتے تھے،

اس قول کی تائید میں انھوں نے محدث ابوبکر بیہقی کا قول نقل کر کے اسکی اہمیت پر توجہ دلائی ہے،

قال ابوبکر البیهقی وروی هذا ایضاً عن مالك بن انس قال و انما یرید والله اعلم بالکلام اهل البدع فان فی عصرهما انما کان یعرف بالکلام اهل البدع فاما اهل السنة فقلما کانوا

ابوبکر بیہقی نے اسے امام مالک سے بھی روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس علم کلام سے مراد بدعتی فرقوں کا علم کلام ہے کیونکہ امام مالک اور امام ابو یوسف کے زمانہ میں علم کلام سے بدعتی فرقوں ہی کا علم کلام سمجھا جاتا تھا، رہے اہل سنت تو وہ شاید ہی کبھی کلامی مسائل میں غور و خوض

---

[1] تبیین کذب المفتری ص ۳۴۱-۳۴۲ [2] ایضاً

یخوضون فی الکلام حتی اضطروا — کرتے ہوں یہاں تک کہ بعد میں وہ اس کے لیے

الیه بعد - فهذا اوجه فی الجواب — مجبور ہوئے، اس حکایت کا ایک توجیہ جواب ہے

عن هذه الحکایة دناهیات — کہ اس توجیہ کی اہمیت کے لیے اس کے قائل

بقائله ابی بکر البیهقی فقد کان — ابو بکر بیہقی کا حوالہ کافی ہے جو اہل روایت

من اهل الروایة والدرایة[1] — اور اہل درایت میں سے تھے۔

اور تاریخ بھی اس کی شاہد ہے کہ اس زمانہ میں علم کلام کے جو مختلف مسالک مروج تھے وہ سب غیر اہل السنۃ کے تھے، چنانچہ ابن الندیم نے (المتوفی ۳۸۵ھ) نے کتاب الفہرست کے پانچویں مقالہ میں [جو متکلمین اور ان کے کلامی تصانیف پر مشتمل ہے] علم کلام کے جن مسالک خمسہ کو گنایا ہے وہ غیر اہل السنۃ ہی کے ہیں یعنی معتزلہ، خوارج، شیعہ، مجبرہ اور مرجیہ[2]۔ اور چونکہ اس کے زمانہ تک اہل السنۃ والجماعۃ کا کلامی مسالک نمایاں نہیں ہوا تھا، اس لیے اس نے اساطین متکلمین اہل سنت مثلاً ابو العباس القلانسی، ابن کلاب اور امام ابو الحسن الاشعری کو فرقہ مجبرہ میں شمار کیا ہے، حالانکہ مجبرہ بھی اسی طرح غیر اہل سنت ہیں جیسے قدریہ،

بہرحال تیسری صدی کے اختتام تک اہل السنۃ والجماعۃ علم کلام سے اعراض برتتے رہے، یہاں تک کہ ۲۹۸ھ میں امام ابو الحسن الاشعری اعتزال سے تائب ہو کر فرقۂ اہل سنت میں داخل ہوئے، انہوں نے تیس چالیس سال معتزلی کلام کے حصول اور اعتزال کی تائید و نصرت میں صرف کیے تھے اور اس میں اتنا تبحر بہم پہنچایا تھا کہ اپنے استاد جبائی پر اعتراضات کیا کرتے تھے اور جبائی اس کا جواب نہ دے پاتا تھا۔ اس سے حیرت اور حیرت سے شک و ارتیاب کا آغاز ہوا، اور خوابوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی، حضور نے انہیں طریق سنت کی نصرت و حمایت کا حکم دیا، اس خواب پر امام ابو الحسن اشعری

---

[1] تبیین کذب المفتری ص ۳۴۴ [2] الفہرست لابن الندیم مقالہ پنجم

پندرہ یوم خلوت گزیں رہے۔ اس کے بعد گھر سے نکلے اور بغداد کی جامع مسجد میں پہنچے اور منبر پر چڑھ کر فرمایا "میں اپنے ان تمام معتقدات سے جن کا پہلے معتقد تھا بیزار ہوتا ہوں جس طرح اپنی اس چادر کو اتار پھینکتا ہوں[1]"۔

ظاہر ہے کہ ایسے عظیم المرتبت مفکر کے مذہب اہل سنت قبول کر لینے سے ان کو کیا کچھ خوشی ہوئی ہوگی، انھیں ایسا حامیٔ دین مل گیا جو حریف کے داؤ پیچ سے پورے طور پر واقف تھا[2]۔ بہت جلد عامۂ اہل سنت میں باستثنائے چند متشدد حنابلہ کے امام اشعری کا نظام فکر مقبول ہو گیا۔ اور علمائے اہل سنت کو علم کلام کے نام یا اس کے اسلوب استدلال سے جو نفرت تھی وہ جاتی رہی اور مناسب یہی سمجھا گیا کہ دوسرے فرقوں کے علم کلام کے مقابلے میں اہل سنت بھی اپنے اعتقادی تفکر کا نام علم کلام رکھیں۔

امام اشعری نے دو تین سو کے قریب کتابیں لکھیں جن میں سے سو سے زائد کتابوں کے نام ابن عساکر نے گنائے ہیں[3]۔ تقریباً یہ سب کلامی مباحث پر ہیں، ان میں سے ایک رسالہ "الحث علی البحث" ہے، جسے غالباً دائرۃ المعارف حیدرآباد نے "استحسان الخوض فی الکلام" کے نام سے شائع کیا ہے۔ اس طرح امام اشعری کے نفس گرم کی تاثیر سے علم کلام جو ابتک صرف غیر سنی فرقوں کی اجارہ داری سمجھا جاتا تھا اہل سنت میں بھی مقبول ہو گیا، ابن عساکر نے ان کے متبعین کا تذکرہ ڈیڑھ سو سے زائد صفحات میں کیا ہے، ان میں سے اکثر کے ساتھ "متکلم" کا لقب مذکور ہے، اشاعرہ میں سب سے مقدم ابو عبد اللہ بن مجاہد البصری ہیں، ابن عساکر نے ان کے متعلق خطیب بغدادی سے نقل کیا ہے[4]

محمد بن احمد بن محمد بن یعقوب بن مجاهد ابو عبد الله الطائی المتکلم صاحب ابی الحسن الاشعری

امام اشعری کے فیضان صحبت نے ان کے تلامذہ و متبعین میں علم کلام کو کس درجہ مقبول بنا دیا اسکا اندازہ اس سے ہوگا کہ یہی ابن مجاہد اکثر یہ اشعار پڑھا کرتے تھے:

---

[1] تبیین کذب المفتری ص ۳۸ - ۳۹ [2] ایضاً ص ۱۲۸ - ۱۳۶ [3] ایضاً ص ۱۷۷ - ۱۳۰ [4] ایضاً ص ۱۷۷

ایها المقتدی لیطلب علما	کل علم عبید لعلم الکلام
تطلب الفقه کی تصحیح حکما	ثم اغفلت منزل الاحکام[1]

اس طرح چوتھی صدی سے علم کلام کا اطلاق اہل سنت کی ان مساعی فکریہ پر بھی ہونے لگا جو وہ اپنے موقف کی عقلی و نقلی تائید و حمایت میں کیا کرتے تھے۔ بایں ہمہ غیر سنی فرقوں کی کلامی سرگرمیاں بھی جاری رہیں اور انھیں بھی علم کلام کا نام دیا جاتا تھا۔ شرح المواقف (زمانۂ تصنیف آٹھویں نویں صدی) میں ہے

فان الخصم کالمعتزلة وان اخطأناه	اس واسطے کہ دوسرے فرقے مثلاً معتزلہ، اگرچہ
اعتقاده وما یتمسک به فی اثباته	ہم انھیں انکے اعتقادات میں غلط کار بتائیں یا ان
لا نخرجه من علماء الکلام ولا	دلائل میں جن سے وہ اپنے اعتقادات کو ثابت کرتے
نخرج علمه الذی یقتدر معه علی	ہیں غلطی نکالیں ہم انھیں علمائے کلام کی جماعت سے
اثبات عقائده الباطلة من	خارج نہیں کرتے اور نہ اس علم کو جس کے ذریعہ وہ
علم الکلام[2]	اپنے عقائد باطلہ کے اثبات پر قادر ہوتے ہیں علم کلام سے۔

(ترجمہ از مصنف)

عملی طور پر اس زمانے میں بھی سنی اور شیعی علم کلام اپنے اپنے مدارس کے نصاب میں زیر درس ہے۔ یو۔پی (بھارت) کے مدارس عربیہ میں جو امتحانات ہوتے ہیں، ان میں ایک فاضل دینیات کا امتحان ہے، اس امتحان کا آخری پرچہ سنی امیدواروں کے لیے سنی علم کلام کا اور شیعی امیدواروں کے لئے شیعی علم کلام کا ہوتا ہے'

ان تاریخی شواہد اور واقعی حقایق کے بعد پروفیسر الفریڈ گل لیوم کا یہ قول کہ

"ابتدا میں لفظ متکلمین کا اطلاق کسی خاص دبستان خیال پر نہ ہوتا تھا اور اہل سنت اور غیر اہل سنت کے لیے یکساں طور پر استعمال کیا جاتا تھا لیکن آگے چل کر اس کا اطلاق خاص طور پر اسلام کے اہل سنت عقائد کی طرف سے مدافعت کرنے والے کے لیے ہونے لگا۔"

کسی مزید تبصرے کا محتاج نہیں ہے،

---

[1] تبیین کذب المفتری ص ۲۰۵ [2] شرح المواقف ج اول ص ۳۰

اس بحث کو ختم کرنے سے پیشتر یہ بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی تین صدیوں میں سنی فکر اعتقادی تفکیر سے خالی نہیں رہی، البتہ اہل سنت نے اسے کلام کا نام دینے سے احتراز کیا، اس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے، شروع میں وہ اسے "فقہ" ہی سے تعبیر کرتے تھے یا "فقہ" کا دائرہ اتنا وسیع تھا کہ اس میں اعتقادیات (اور وجدانیات یعنی اخلاق و تصوف) بھی آجاتے تھے، چنانچہ صدر الشریعۃ نے توضیح میں فقہ کی تعریف "الفقہ معرفۃ النفس ما لھا وما علیھا" کے بعد فرمایا ہے،

ثم ما لھا وما علیھا یتناول الاعتقادیات	پھر "ما لھا وما علیھا" (حقوق و فرائض) اعتقادیات کو بھی شامل ہے ....
فمعرفۃ ما لھا وما علیھا من الاعتقادیات ھی علم الکلام[1]	پس اعتقادیات سے متعلق "ما لھا وما علیھا" (فرائض) کا علم، علم کلام ہے،

اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا مسلک تھا۔ صدر الشریعۃ فرماتے ہیں

وابوحنیفۃ رضی اللہ عنہ ...... اطلق الفقہ علی العلم بما لھا وما علیھا سواء کان من الاعتقادیات ...... ومن ثم سمی الکلام فقھا اکبر[2]	اور ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ ...... نے "فقہ" کا اطلاق "ما لھا وما علیھا" (حقوق و فرائض) پر بغیر کسی قید کے کیا تھا خواہ وہ فرائض اعتقادات سے متعلق ہوں ...... اسی لیے انھوں نے علم کلام کا نام "فقہ اکبر" رکھا،

غرض اہل سنت کی اعتقادی تفکیر پہلے "فقہ" کہلاتی تھی، پھر "فقہ اکبر" (اور امام ابوحنیفہ نے اسی نام سے سنی عقائد کی سب سے قدیم کتاب لکھی)، اور آخر میں "علم التوحید والصفات" (باقی)

(معارف ۴ ج ۸۲، اکتوبر ۱۹۵۸ء)

---

[1] تلویح و توضیح ص ۲۲ [2] ایضاً ص ۲۸ و ۳۰

(۲) اعتزال کا زوال اور سنت کا احیاء

(۲)

پروفیسر گل لیوم نے لکھا ہے :

"بہرحال چوتھی صدی ہجری میں یہ بات واضح ہو گئی کہ معتزلہ کے اٹھائے ہوئے بعض سوالات کے ساتھ رعایت ہونی چاہیے۔ لوگوں کے ذہن پراگندہ ہو چکے تھے۔ اور اس بات کی شدید ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مروجہ فلسفہ کی روشنی میں دینی عقائد کی پھر سے تفسیر کی جائے۔ اس کام کو دو عالموں نے اپنے ہاتھ میں لیا اور یہی علماء مسلمانوں کے کلامی فلسفہ یعنی علم کلام کے بانی ہوئے ہیں۔ ان میں سے ایک ابو الحسن الاشعری البغدادی (۹۳۲ء) اور دوسرے ابو المنصور الماتریدی (متوفی ۹۴۴ء) ہیں۔"[1]

ان میں سے ہر بات مبہم اور توضیح طلب ہے۔ مثلاً

معتزلی افکار پر نظر ثانی کی ضرورت | فاضل پروفیسر نے کہا ہے :

"بہرحال چوتھی صدی ہجری میں یہ بات واضح ہو گئی کہ معتزلہ کے اٹھائے ہوئے بعض سوالات کے ساتھ رعایت ہونی چاہیے۔"

---

[1] معارف بابت ماہ جولائی ۱۹۵۵ء ص ۲

اگر اس جملہ کے یہ معنی ہیں کہ دینی عقائد کے باب میں معتزلہ نے جو مواقف اختیار کیے تھے، اُن پر نظر ثانی ہونا چاہیے، تو یہ صحیح ہے، لیکن مصنف کے ظاہری الفاظ اور عبارت کا در وبست اس کی مساعدت نہیں کرتے، کیونکہ آگے چل کر انھوں نے لکھا ہے:-

"ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مروجہ فلسفہ کی روشنی میں دینی عقائد کی پھر سے تعبیر کی جائے۔"

اور مروجہ فلسفہ یا یونانی فلسفہ تھا جسے علمائے دین میں سے معتزلہ ہی مطالعہ کرتے تھے، یا پھر معتزلی علم کلام تھا۔ اور اگر یہ معنی ہیں کہ معتزلہ کے مواقف کو ترمیم و اصلاح کے ساتھ قبول کر لیا جائے تو یہ واقعہ کے خلاف ہے۔ معتزلہ نے جو مواقف اختیار کیے تھے وہ اکثر حالات میں اتنے غیر فطری اور غیر معقول تھے کہ جذبۂ احیائے سنت سے قطع نظر خود فکری ارتقاء کے عام قوانین ان سے دست بردار ہونے اور اُنکے بجائے فطری اور معقول اصولوں کو اپنانے کے مقتضی تھے۔ اس واقعہ کی تائید میں معتزلی نظام فکر سے متعدد مثالیں دی جا سکتی ہیں، مگر بخوف تطویل صرف دو مثالوں ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

۱- دوسری صدی ہجری کا نصف آخر اور تیسری صدی کا نصف اول اسلام کی فکری تاریخ میں عقل پرستی کا انتہائے کمال ہے۔ اس عقلیت مفرط کی رو میں جو لوگ بہے جا رہے تھے، وہ معتزلی متکلمین تھے۔ شہرستانی نے لکھا ہے:

ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة	اس کے بعد جب فلسفہ کی کتابیں مامون الرشید کے
كتب الفلسفة حين فسرت ايام	زمانے میں عربی میں ترجمہ کی گئیں اور انکی تفسیر کی گئی
المامون فخلطت مناهجها بمناهج	تو شیوخ معتزلہ نے ان کا مطالعہ کیا، اس طرح
الكلام ..... وكان ابو الهذيل العلاف	فلسفہ کے مناہج علم کلام کے مناہج کے ساتھ خلط ملط
شيخهم الاكبر وافق الفلاسفة	ہو گئے ..... اور انکا سب سے بڑا پیشوا ابو الہذیل
ثم ابراهيم بن سيار النظام في ايام	العلاف فلاسفہ کا ہمنوا تھا (بعض مسائل میں)...

المعتصم كان اعلى فى تقرير مذاهب
الفلاسفة..... ثم ظهرت بدع
بشر بن المعتمر من القول بالتولد
والافراط فيه والميل الى الطبيعيين
فى الفلاسفة۔"[1]

پھر معتصم باللہ کے زمانہ میں ابراہیم بن سیار النظام فلاسفہ
کے مختلف مذاہب فکر کی تقریر میں دستگاہ عالی رکھتا تھا۔
...... پھر بشر بن المعتمر کی بدعت ظہور میں آئی جو تولد
کا قائل تھا۔ اس نے اس باب میں بہت زیادہ مبالغہ کیا اور
فلاسفہ میں سے اہل الطبائع کے قول کا قائل تھا۔

اس عقلیت مفرطہ کی روح خلیفۂ وقت مامون الرشید کی ذات میں متمثل ہوگئی تھی۔ چنانچہ ابن الشاکر الکتبی نے اس کے بارے میں لکھا ہے۔

لما كبر عنى بعلوم الاوائل ومهر فى
الفلسفة فجره ذلك الى القول بخلق
القرآن

مامون جب بڑا ہوا تو اسے یونانی علوم کا شوق
دامنگیر ہوا اور فلسفہ میں مہارت حاصل کی۔ اسی لیے
وہ آخرش خلق قرآن کا قائل ہوگیا۔

یونانی فلسفہ سے حسن عقیدت اس کے دل و دماغ پر اس درجہ مستولی ہو چکی تھی کہ ایک دن تخیل نے اسے خواب میں ارسطو کے سامنے کھڑا کر دیا۔ اور اس نے نہایت ادب سے پوچھا "خوب کیا ہے؟" اور معاً اس کا اور اس کے معتزلی درباریوں کا عقیدہ و ارسطو کا مزعومہ جواب بنکر اس کے کانوں میں گونجنے لگا۔

"ماحسن فى العقل"[2]

بہرکیف اس عقلیت مفرطہ کی رو میں اوائل معتزلہ نے "تحسین و تقبیح افعال" (Standard of Morality) کے باب میں عقل پر غیر مشروط اعتماد شروع کیا اور یہ موقف اختیار کیا کہ "افعال کا حسن و قبح ذات فعل کی بنا پر ہوتا ہے"۔ شرح المواقف میں ہے

ذهب الاوائل منهم الى ان حسن

معتزلہ کے پہلے طبقہ کا مذہب یہ تھا کہ افعال کا

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی جلد اول ص ۱۲ [2] الفہرست لابن الندیم ص ۳۳۹

الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما [1]	حسن وقبح ان کی ذات کی بنا پر ہوتا ہے (یعنی ذاتِ فعل ( ) اس کے خوب یا ناخوب ہونے کا تعین کرتی ہے) یہ نہیں کہ افعال کی صفات ان کے حسن و قبح کی مقتضی ہوتی ہوں،

لیکن جب اس مزعومہ اصول پر تنقیدی نظر ڈالی گئی اور اس کا اجرا عملی زندگی میں کیا گیا تو ناکامی ہوئی، اس لیے معتزلی مفکرین کے دوسرے طبقہ کو اس "شدید عقلیت" میں تبدیل کرنا پڑی اور "حسن و قبح" کو "ذاتِ فعل" سے "صفتِ فعل" میں منتقل کرنا پڑا کہ ہر فعل میں ایک صفت ہوتی ہے، جو اس کو خوب یا ناخوب ہونے کی موجب ہوتی ہے۔ شرح المواقف میں ہے:

وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية يوجب ذلك مطلقا اى فى الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما [2]	متقدمین معتزلہ کے دوسرے طبقہ نے اس پر اصرار کیا کہ ہر فعل میں حقیقۃً ایک ایسی صفت موجود ہوتی ہے جس کی بنا پر اس کا اچھا یا برا ہونا واجب ہو جاتا ہے، وہ لوگ کہتے تھے کہ افعال کا حسن و قبح ان کی ذات کی بنا پر متعین نہیں ہوتا جیسا کہ ہمارے پیشرووں کا مسلک تھا، بلکہ اس صفت کی وجہ سے ہوتا ہے جو ان دونوں میں سے ایک (خوب یا ناخوب)

لیکن یہ اصول بھی تنقید کی کسوٹی پر پورا نہ اترا، لہذا تیسرے طبقہ میں اس محاذ سے بھی پسپائی اختیار کرنا پڑی اور ذاتِ فعل کے ساتھ "صفتِ فعل کے ایجاب حسن و قبح" کا بھی انکار کرنا پڑا،

---

[1] شرح المواقف جلد ہشتم ص ۱۸۱ [2] ایضاً

تفصیل آگے آرہی ہے) اگرچہ چوتھے طبقہ میں دوسرے طبقہ کے موقف کی تجدید کا بھی تجربہ کیا گیا اور ابوالحسن البصری نے یہ موقف اختیار کیا کہ یہ صفت صرف افعال قبیحہ میں ہوتی ہے جو اس کے ناخوب ہونے کی مقتضی ہوتی ہے، افعال حسنہ میں نہیں ہوتی کیونکہ کسی بات کے خوب ہونے کے لیے اس کا ناخوب نہ ہونا کافی ہے، شرح المواقف میں ہے:

وذهب ابوالحسين من متاخريهم	متاخرین معتزلہ میں سے ابوالحسین افعال قبیحہ
الی اثبات صفة فی القبیح مقتضیة	میں ایسی صفات کے اثبات پر زور دیتا تھا
لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به	جو ان کے ناخوب ہونے کی مقتضی ہوں لیکن
الی صفة محسنة له بل یکفیه	افعال حسنہ میں نہیں، کیونکہ ان کے "خوب"
لحسنه انتفاء الصفة المقبحة له[1]	ہونے کے لیے کسی صفت محسنہ کی ضرورت نہیں ہے
	ان کے اچھے ہونے کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ ان میں
	صفت مقبحہ (ان کے قبح کو واجب کرنے والی صفت) نہ ہو

اس تجدید مسلک سے بھی اصل مسئلہ اپنی جگہ پر قائم رہا "صفت محسنہ" نہ سہی "صفت مقبحہ" ہی سہی مگر اس کا اثبات و تعیین بھی اتنا ہی مشکل ہے، یہی وجہ تھی کہ تیسرے طبقہ میں ابوالحسین البصری کے پیشرو ابوعلی الجبائی نے اس اشکال کا قبل از وقت اندازہ لگا کر "حسن و قبح بالذات کے ساتھ "صفت فعل کے ایجاب حسن و قبح" کا بھی مطلقاً انکار کر دیا، اس کے بعد اس کے لیے اس کے سوا چارہ نہ تھا کہ "خوب و ناخوب" کی اساس "اضافات و اعتبارات" پر رکھے، شرح المواقف میں ہے

ذهب الجبائی الی نفیه ای نفی	ابوعلی جبائی کا مذہب "صفت فعل" کی نفی تھا
الوصف الحقیقی فیهما مطلقاً	یعنی حسن و قبح دونوں کے بارے میں وصف حقیقی

---

[1] شرح المواقف ج ہشتم ص ۴۴

فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديباً وظلماً

کے پائے جانے کا انکار، چنانچہ وہ کہتا تھا کہ افعال کا حسن و قبح ان میں حقیقةً پائی جانے والی صفات کی بنا پر نہیں ہوتا بلکہ ان وجوہ کی بنا پر ہوتا ہے جو محض اعتباری ہیں اور ان اوصاف کی بنا پر ہوتا ہے جو محض اضافی ہیں اور جو بدلتے ہوئے حالات کے اعتبار سے بدلتے رہتے ہیں جیسا کہ یتیم کا طمانچہ مارنا ادب آموزی کے لیے (خوب ہے)

اس طرح آجکل کی اصطلاح میں جبائی معتزلہ کے (Internal standard of Morality) کے اصول کو ترک کر کے اخلاق کے "معیار خارجی" (External standard of Morality) کا اصول ماننے پر مجبور رہا لیکن اخلاق کا معیار خارجی بڑا ہی غیر محفوظ سنگ بنیاد ہے، الا یہ کہ اس کی اساس کسی غیر متغیر اور مستحکم امر پر قائم ہو، لہذا جبائی کے بعد فکری ارتقاء کا مقتضا تھا کہ یا تو (۱) "اخلاق کے داخلی معیار" کے اصول کی کسی نہج سے تجدید کی جائے، یہ کام ابوالحسین بصری نے انجام دینا چاہا، مگر اس میں بھی وہی دقتیں تھیں جو پہلوں کو پیش آئی تھیں، اس لیے یہ کوئی مفید تجربہ ثابت نہیں ہوا، یا پھر (۲) خارجی معیاروں میں سے "وجوہ اعتباریہ و اوصاف اضافیہ" پر اساس قائم کرنے کے بجائے کسی معقول و مستحکم اور دیرپا معیار کو منتخب کیا جائے، ادھر اسلامی معاشرہ کا متفقہ فیصلہ تھا کہ یہ معیار "شریعت محمدیہ" ہے، پس اسلامی فکر کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ

وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ
وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ
وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

بہت ایسا ہوتا ہے کہ تم ایک چیز کو برا سمجھتے ہو اور وہ تمہارے لیے خیر ہو اور تم جس چیز کو پسند کرتے ہو وہ تمہارے لیے بری ہو اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے

پر ایمان تازہ کرنے اور زندگی کی پُرپیچ راہوں کو طے کرنے کے لیے ہدایت نامۂ الٰہی کو اپنا رہبر بناتے ہوئے اور اس غرض سے

وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا	جو رسول تمھارے پاس لائے اس کو تم لے لو
نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا	اور جس چیز سے منع کرے اس سے رک جاؤ۔

کے مقدس اصول کو اپنا معمول بنائے، اور یہی جبائی کے شاگرد رشید امام ابوالحسن الاشعری نے کیا، انھوں نے "تحسین و تقبیح عقلی" کے بجائے "تحسین و تقبیح شرعی" کے اصول کو اپنایا۔ چنانچہ امام رازی نے المحصل میں لکھا ہے:

الحسن والقبح ...... شرعی عندنا	حسن و قبح ...... (اشاعرہ کے) نزدیک شرعی ہے
خلافاً للمعتزلة[1]	برخلاف معتزلہ کے

اسی طرح حافظ ابن تیمیہ نے منہاج السنۃ میں لکھا ہے۔

ان الحسن والقبح لا یثبت الا بالشرع	حسن و قبح کا اثبات صرف شرع سے ہوتا ہے اور یہ
وهذا قول الاشعری واتباعه[2]	امام اشعری اور ان کے متبعین کا قول ہے۔

اسی طرح تنقیح الاصول میں صدر الشریعہ نے لکھا ہے۔

فالحسن عند الاشعری ما امر به	امام اشعری کے نزدیک خوب وہ ہے جس کا شرع نے
والقبح ما نهی عنه[3]	حکم دیا اور ناخوب وہ ہے جس سے اس نے منع کیا۔

پھر اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے۔

ان الحسن والقبح .... فعند الاشعری	افعال کا حسن و قبح ..... تو وہ امام اشعری کے
لا یثبتان بالعقل بل بالشرع[4]	نزدیک عقل سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ شرع سے۔

ظاہر ہے معتزلہ نے جو سوال اٹھایا تھا، وہ مروجہ فلسفہ ہی کی روشنی میں اٹھایا تھا۔ "ما الحسن قال ما حسن فی العقل"۔ گر چوتھی صدی میں اس کے ساتھ رعایت ہونے کے بجائے فکری تقاضوں کے پیش نظر

---

[1] المحصل للرازی ص ۱۴۰، [2] منہاج السنۃ جلد اول ص ۱۲۴ [3] تلویح توضیح ص ۴۳، ۴۲ [4] ایضاً

منزک قرار دیا گیا اور اس دینی عقیدے کی مروجہ فلسفہ کی روشنی میں تفسیر کرنے کے بجائے اس کی قرین قیاس توجیہ کے لئے شریعت کی طرف رجوع کرنا پڑا۔

۲۔ عقل سلیم کا فیصلہ ہے کہ معدوم نفی محض ہوتا ہے اور اسے کسی درجہ میں بھی ثابت یا "شئی" قرار نہیں دیا جاسکتا۔ دوسری صدی میں عامۂ اہل اسلام کا، اہل سنت ہوں یا معتزلہ یہی مسلک تھا چنانچہ جس طرح اہل سنت معدوم کو نفی محض قرار دیتے تھے، اساطین معتزلہ مثلاً ابوالہذیل العلاف وغیرہ بھی اسے نفی محض سمجھتے تھے۔ امام رازی نے لکھا ہے

المعدوم.. وهو عندنا وعند	معدوم وہ ہمارے اور معتزلہ میں سے
ابی الهذيل وابی الحسين البصری	ابوالہذیل العلاف اور ابوالحسین البصری
من المعتزلة نفی محض[1]	کے نزدیک نفی محض ہے۔

تیسری صدی میں یونانی فلسفہ کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہوئیں اور انھیں معتزلی متکلمین نے مطالعہ کرنا شروع کیا، جیسا کہ شہرستانی نے لکھا ہے۔ ان ابتدائی کتابوں میں اثولوجیا (Theologia) بھی تھی جو تصنیف تو برقلس افلاطونی (Proclus The Neo-Platonist) کی تھی مگر غلطی سے ابن الندیم[2] کے زمانہ تک ارسطو کی طرف منسوب ہوتی تھی، چنانچہ فارابی جیسا معلم فلسفہ بھی اس غلط فہمی میں مبتلا تھا، جیسا کہ وہ "الجمع بین رائی الحکیمین" میں لکھتا ہے۔

وقد نجد ان ارسطو فی کتابه	اور ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ ارسطو اپنی کتاب ربوبیہ
فی الربوبیة المعروف باثولوجیا	میں جو اثولوجیا کے نام سے مشہور ہے صور روحانیہ
یثبت الصور الروحانیة ویصرح	کا اثبات کرتا ہے اور اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ
بانها موجودة فی عالم الربوبیة[3]	عالم ربوبیت [عالم معقول] میں موجود ہیں۔

---

[1] المحصل للرازی ص ۳۲ [2] الفہرست لابن الندیم ص ۳۵۳ [3] الجمع بین رائی الحکیمین ص ۲۳

اثولوجیا کی الکندی نے تفسیر کی تھی۔[۱] اس کی مرکزی تعلیم "اعیان مجردہ" کا تصور ہے جن کی حقیقت فارابی کے لفظوں میں حسب ذیل ہے:۔

وذلک ان افلاطون فی کثیر من	اور اس کی وجہ یہ ہے کہ افلاطون اپنے بہت سے
اقاویلہ یومی الی ان للموجودات	اقوال میں اس بات کا اشارہ کرتا ہے کہ موجودات کے
صوراً مجردۃ فی عالم الالٰہیۃ	واسطے عالم الٰہ (عالم معقول) میں صور مجردہ پائی
وربما یسمیہا المثل الالٰہیۃ	جاتی ہیں، اور وہ اکثر ہمیں انکا نام "مثل الٰہیہ"
وانہا لا تدثر ولا تفسد	بھی بتاتا ہے کہ صور مجردہ پرانی نہیں ہوتیں نہ خراب
ولکنہا باقیۃ وان الذی یدثر	ہوتی ہیں بلکہ علی حالہا باقی رہتی ہیں، جو چیز کہنہ
ویفسد انما ھی ھذہ الموجودات	وخراب ہوتی ہے وہ موجودات ہیں، جو
التی ھی کائنۃ[۲]	کائنات میں پائی جاتی ہیں،

اگرچہ ارسطو خود ان "صور مجردہ" کا منکر تھا اور اس "مابعد الطبیعۃ" کے چھٹے اور ساتویں مقالے میں "امثال افلاطونی" پر شدید اعتراضات کیے ہیں[۳]۔ مگر متاخرین فلاسفۂ یونان اور متقدمین حکمائے اسلام کا محبوب مشغلہ افلاطون اور ارسطو میں مطابقت اور عدم تضاد پر اصرار تھا۔ لہٰذا "مابعد الطبیعۃ" کی تصریحات کے باوجود وہ اس پر مصر تھے کہ افلاطون کی طرح ارسطو بھی "ماہیات مجردہ" کا قائل ہے، اس غلط فہمی کو ابن تیمیہ نے الرد علی المنطقیین میں نقل کیا ہے،

ثم زعم ارسطو وذووہ ان لہا وجوداً فی الخارج	پھر ارسطو اور اسکے جانشینوں نے گمان کیا کہ مادہ موشہودہ
غیر الصور المشہودۃ وان الحقائق النوعیۃ	سے علیحدہ خارج میں پایا جاتا ہے اور یہ کہ حقایق نوعیہ جز
ثابتۃ فی الخارج غیر الاشخاص المعینۃ[۴]	اشخاص معینہ کے علیحدہ خارج میں ثابت و متقرر ہیں،

اس انداز فکر سے جو ذہنی احول پیدا ہوا، اس کے اندر وجود و ماہیت کی مغایرت اور اس سے زیادہ

---

۱ الفہرست لابن الندیم ص ۳۰۲ ۲ الجمع بین رائی الحکیمین ۳ الجمع بین رائی الحکیمین مجموعہ فلسفہ ابی نصر فارابی ص ۲۲
۴ الابانۃ عن غرض ارسطو طالیس فی کتاب ما بعد الطبیعۃ مشمولہ مجموعہ فلسفہ ابی نصر فارابی ص ۴۴۔

ان کے جواز انفکاک کا مسئلہ بھی پیدا ہوا اور تیسری صدی میں یونانی فلسفہ اس عجیب مسئلے کے ساتھ اسلامی فکر میں داخل ہوا۔ چنانچہ فیلسوف المسلمین غیر مدافعۃ" فارابی نصوص الحکم میں لکھتا ہے۔

الامور التی قبلنا لکل منها	امور ممکنہ میں سے ہر ایک کے لیے ایک ماہیت اور
ماهیة وهویة ولیست ماهیته	ایک ہویت (وجود) ہے اور اسکی ماہیت نہ تو اسکی ہویت
هویته ولا داخلة فی هویته[1]	کی عین ہے اور نہ اس میں داخل (ہویت کا جزء) ہے

وجود کے عین یا غیر ماہیت ہونے کا مسئلہ محض ایک ذہنی ورزش ہی نہیں تھا، بلکہ اس سے زیادہ تھا جو لوگ وجود کو ماہیت کا غیر [یا اس پر زائد] مانتے تھے۔ ان کے نزدیک ماہیت وجود سے خالی ہو سکتی ہے۔ [لہٰذا بحالت عدم بھی ثابت و متقرر رہتی ہے، جیسا کہ افلاطون کا عقیدہ تھا، یا بعد میں معتزلہ نے کہا] چنانچہ امام رازی نے لکھا ہے۔

واما الفلاسفة فقد اتفقوا	فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ممکنات کے اندر ان کی
علی ان الممکنات ماهیاتها غیر	ماہیت ان کے وجود کی غیر ہوتی ہے، اور اس پر بھی
وجوداتها واتفقوا علی انه یجوز	اتفاق ہے کہ ان ماہیات کا وجود خارجی
تعری تلك الماهیات عن الوجود	سے خالی ہونا [برہنہ ہونا] جائز
الخارجی[2]	ہے۔

بلکہ شیخ بو علی سینا نے تو الٰہیات شفا میں یہاں تک تصریح کی ہے کہ ماہیت وجود ذہنی تک عاری ہو سکتی ہے۔ امام رازی نے لکھا ہے:

وهل یجوز تعریها عن الوجودین	کیا ماہیت دونوں وجودوں خارجی اور ذہنی
معا الخارجی والذهنی نص ابن	سے بیک وقت خالی اور "برہنہ" ہو سکتی ہے؟ اس مسئلے

---

[1] فصوص الحکم مشمولہ مجموعہ فلسفۂ ابی نصر فارابی ص ۵ ، [2] المحصل للرازی ص ۳۰

سینا فی المقالۃ الاولیٰ من الٰہیات الشفا علی انہ یجوز[1]	ہیں ابن سینا نے الٰہیات شفا کے پہلے مقالہ میں تصریح کی ہو کہاں یہ بات جائز (ممکن) ہے۔

غرض "اعیان مجردہ" کے تصور نے اسلامی فکر میں دو مسئلے پیدا کیے، ایک ماہیت اور وجود کی تفریق کا اور دوسرا "ثبوت معدوم" کا۔ ابن تیمیہ نے لکھا ہے۔

الکلام علی الفرق بین الماہیۃ ووجودھا فالاصل الاول قولھم ان الماھیۃ لھا حقیقۃ ثابتۃ فی الخارج غیر وجودھا وھذا ھو قولھم بان حقائق الانواع المطلقۃ التی ھی ماھیات الانواع والاجناس وسائر الکلیات موجودۃ فی الاعیان وھو یشبہ من بعض الوجوہ قول من یقول المعدوم شیئ[2]	مسئلہ ماہیت اور وجود کی تفریق: اس باب میں پہلی اصل تو فلاسفہ کا یہ قول ہو کہ ماہیت کی ایک حقیقت ہوتی ہے جو خارج میں اس کے وجود سے علیحدہ ثابت و متقرر ہوتی ہو، اور ان کا یہ قول ہے کہ انواع کی حقائق مطلقہ جو انواع و اجناس اور جملہ کلیات کی ماہیات ہیں، خارج میں پائی جاتی ہیں، اور یہ قول بعض اعتبارات سے ان لوگوں کے قول کے مشابہ ہو جو کہتے ہیں کہ "معدوم بھی ایک ثابت و متقرر شے ہے۔"

یہی موقف معتزلہ نے بعد میں اپنایا، چنانچہ امام رازی نے ان کے بارے میں لکھا ہے،

ثم زعموا انہ یجوز خلو تلک الماھیات من صفۃ الوجود"[3]	پھر معتزلہ نے گمان کیا کہ ماہیت وجود کی صفت سے خالی ہو سکتی ہے،

لیکن حکماء تو صرف اسی حد تک گئے تھے کہ صرف ممکن میں وجود ماہیت پر زائد ہوتا ہے، معتزلہ ان سے بھی ایک قدم بڑھ گئے اور کہنے لگے کہ واجب اور ممکن دونوں میں وجود ماہیت پر زائد ہوتا ہے، حالانکہ

---

[1] المحصل للرازی ص ۲ [2] الرد علی المنطقیین ص ۶۴ [3] المحصل للرازی، ۳۰

یہ ایک غیر معقول موقف تھا، پھر بھی عقلیت پرستی کی رو میں معتزلہ نے اسے فلاسفہ کی تبعیت میں اپنا لیا، مگر اس غیر معقول موقف کو معقول بنانے کی جتنی کوشش کی گئی اس کی غیر معقولیت بڑھتی ہی گئی۔ ابو اسحاق ابن عیاش نے تو اتنے ہی پر اکتفا کیا کہ ماہیات وجود سے خالی ہو سکتی ہیں، مگر بحالت عدم کسی صفت سے متصف نہیں ہو سکتیں لیکن ابو الہذیل العلاف کے شاگرد خاص ابو یعقوب الشحام اور شحام کے شاگرد ابو علی الجبائی نیز دوسرے معتزلی مفکرین نے یہ موقف اختیار کیا کہ ماہیت بحالت عدم بھی صفات اجناس سے متصف ہو سکتی ہے۔ اس کے بعد پھر اختلافات ہونا شروع ہوئے لیکن ان خشک، غیر دلچسپ اور غیر معقول اختلافات میں کوئی دلکشی نہیں ہے، اس لیے ان کا نقل کرنا غیر ضروری ہے، البتہ ایک چیز قابل ذکر ہے، اسے امام رازی کے لفظوں میں سنیے:

اتفقوا علی انہ بعد العلم بان	معتزلہ کا اتفاق ہے کہ اس بات کے علم کے بعد بھی
للعالم صانعاً عالماً قادراً حیاً	کہ کائنات کا ایک صانع ہے جو عالم، قادر، حی،
حکیماً مرسلاً للرسل یمکننا	حکیم اور رسولوں کا بھیجنے والا ہے، ہمارے لیے یہ
الشک فی انہ ھل ھو موجود	شک کرنا ممکن ہے کہ آیا وہ موجود بھی ہے یا نہیں الا یہ کہ
اولا الا ان یعرف ذلک بالدلیل	کسی دوسری دلیل سے یہ بات معلوم ہو جائے کیونکہ
لانھم لما جوزوا اتصاف	جب انھوں نے معدوم کا صفات سے متصف
المعدوم بالصفۃ لم یلزم من	ہونا جائز مان لیا تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے عالمیت
اتصاف ذات اللہ تعالیٰ بصفۃ	و قادریت کی صفات سے متصف ہونے سے
العالمیۃ والقادریۃ کونہ موجوداً	اس کا موجود ہونا لازم نہیں آتا۔ لہٰذا ایک
فلابد من دلالۃ منفصلۃ۔	مستقل دلیل ناگزیر ہے، عقلائے دہر میں سے باقی
واتفق الباقون من العقلاء علی	لوگوں کا اتفاق ہے کہ یہ شک جہالت ہے۔

ان ذلك جهالة بالا لزمان
لا يعرف وجود الاجسام المتحركة
والساكنة الا بالدليل [1]

ورنہ لازم آئیگا کہ متحرک و ساکن اجسام کے وجود
کا علم ہی نہ ہو سکے تا وقتیکہ اس کی اور
کوئی دلیل نہ ہو۔

غیر معتزلی اہل علم ان سفسطوں کو جہالت سے تعبیر کریں یا "علم و دانش" سے، یہ گلفشانیاں بہر حال تیسری صدی اور چوتھی صدی کے ثلث اول میں معتزلی فکر کا طرۂ امتیاز بنی رہیں، ابو یعقوب الشحام کا شاگرد ابو علی الجبائی استاد کے نقش قدم پر چلتا رہا، جبائی کے شاگرد اس کا بیٹا ابو ہاشم اور امام ابو الحسن الاشعری تھے، یہ سب بصری معتزلی تھے۔ اسی زمانہ میں معتزلہ کی بغدادی شاخ نے بھی اس "سفسطہ" کو اپنایا۔ اس باب میں ابو الحسن الخیاط کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے، شہرستانی لکھتا ہے:

ابو الحسين بن ابى عمرو الخياط
استاذ ابى القاسم بن محمد الكعبى
وهما من معتزلة بغداد على
مذهب واحد الا ان الخياط
غال فى اثبات المعدوم شيئا
وقال الشئ ما يعلم او يخبر عنه
والجوهر جوهر فى العدم والعرض
عرض وكذلك اطلق جميع
اسماء الاجناس والاصناف

"ابو الحسین بن ابی عمرو الخیاط، ابو القاسم الکعبی
محمد الکعبی کا استاد تھا۔ یہ دونوں جو معتزلہ
کی بغدادی شاخ میں محسوب ہوتے ہیں
ایک ہی مذہب رکھتے تھے۔ البتہ خیاط
معدوم کو "ثابت و شئی" ماننے میں زیادہ غلو
کرتا تھا، اور کہتا تھا کہ "شئے وہ ہے جس کا
علم ہو سکے یا جس کے متعلق خبر دی جا سکے"
اور یہ کہ جوہر عدم میں بھی جوہر ہے اور عرض عدم
میں بھی عرض ہے اور اسی طرح اسماء اجناس و اصناف

---

[1] المحصل للرازی ص ۲۰

حتی قال السواد سواد فی العدم فلم یبق الا الصفة الوجود والصفات التی تلتزم الوجود والحدوث واطلق علی المعدوم لفظ الثبوت[1]

پر اس اصول کا اطلاق کرتا تھا، یہاں تک کہ کہتا تھا کہ سیاہی عدم میں بھی سیاہی ہی ہے بس سوائے وجود کے اور ان صفات کے جو وجود اور حدوث کو لازم ہیں کوئی صفت باقی نہیں رہی جس پر اس نے اس اصول کا اطلاق نہ کیا ہو، اور

بصری معتزلہ میں سے امام ابوالحسن الاشعری اپنے زمانۂ اعتزال میں اس "غیر معقولیت" کے سب سے بڑے علمبردار تھے، چنانچہ انھوں نے اس مبحث پر ایک مستقل کتاب لکھی تھی جس کے متعلق کتاب العمد میں لکھا ہے:

وألفنا کتابا فی باب شیء وان الاشیاء وان عدمت[2]

ہم نے شے کے مباحث پر ایک کتاب لکھی جس میں اس پر بھی بحث کی کہ اشیا بحالت عدم بھی شی ہی ہوتی ہیں۔

لیکن یہ مکابرہ محض تھا، اجتماعی عقل اس قسم کی جاہلانہ غیر معقولیتوں کے ساتھ خود کو راضی نہیں کر سکتی، جلد یا بدیر اسے ان کے خلاف بغاوت کرنا اور صراط مستقیم پر آنا تھا، اور معتزلی حلقۂ فکر میں بھی یہی ہوا، خود بصری معتزلہ میں سے ابوالحسین نے جماعت کے مسلمہ مسلک کے خلاف علم بغاوت بلند کیا، امام رازی نے اربعین میں لکھا ہے:

واما المعدوم الذی یجوز وجوده ویجوز عدمه فقد ذهب اصحابنا الی انه قبل الوجود نفی محض وعدم صرف لیس بشیء ولا بذات وهذا قول ابی الحسین البصری من المعتزلة[3]

اور معدوم ممکن جس کا وجود بھی جائز ہو اور جس کا عدم بھی جائز ہو تو ہمارے اصحاب کا یہ مذہب ہے کہ وجود سے متصف ہونے سے قبل نفی محض اور عدم صرف ہوتا ہے، نہ وہ کوئی شے ہے نہ کوئی ذات اور یہی معتزلہ میں سے ابوالحسین البصری کا قول ہے۔

لہذا امام اشعری نے بھی اگر اپنے سابقہ موقف سے رجوع کیا تو یہ فکری ارتقا اور اجتماعی عقل کے ناقابل مزاحمت تقاضوں کا نتیجہ تھا، چنانچہ انھوں نے اپنے سابق موقف کے رد میں خود ایک کتاب لکھی

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی ج ۱ ص ۳۳-۳۴ [2] تبیین کذب المفتری ص ۱۳۳ [3] الاربعین للرازی ص ۵۹

جس کا اشارہ سابق الذکر کتاب کے فوراً بعد کیا ہے:

رجعنا عنه ونقضناه۔ فمن وقع اليه فلا يعولن عليه[1]

ہم نے اس سے رجوع کرلیا اور اس کی تردید لکھ دی ہے پس اگر کسی کو پہلی کتاب ملے تو وہ اس پر اعتماد نہ کرے"

اور اس طرح انھوں نے عامہ اہل سنت کا مسلک اختیار کیا، جیسا کہ ابن تیمیہ نے "الرد علی المنطقیین" میں لکھا ہے:

فوجود الشئ فی الخارج عین ماهيته فی الخارج كما اتفق علی ذالك ائمة النظار المنتسبين الی اهل السنة والجماعة وسائر اهل الاثبات من المتكلمة الصفاتية وغيرهم كابی بكر محمد بن كلاب وابی الحسن الاشعری وابی عبد الله بن كرام واتباعهم، دع ائمة اهل السنة والجماعة من السلف والائمة الكبار واتفقوا علی ان المعدوم ليس له فی الخارج ذات قبل وجوده[2]

پس شے کا وجود خارجی اسکی ماہیت کا جو خارج میں (پائی جاتی) ہے عین ہے، جیسا کہ اس پر ان تمام اہل نظر ائمہ نے اتفاق کیا ہے، جو اہل سنت والجماعت کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور تمام متکلمین نے اتفاق کیا ہے جو صفات باری کو ثابت کرتے ہیں، جیسے کہ ابوبکر محمد بن کلاب، ابوالحسن الاشعری، ابوعبداللہ بن کرام اور ان کے متبعین، چھوڑیے سلف میں سے ائمہ اہل سنت والجماعت کو اور دیگر ائمہ کبار کو اور ان سب کا اتفاق ہے کہ معدوم کی خارج میں اس کے وجود سے قبل کوئی ذات نہیں ہوتی،

غرض معتزلہ نے عقلیت پرستی کی رو اور مروجہ فلسفہ کی روشنی میں "انفکاک وجود ماہیت" اور "ماہیت کے تعری عن الوجود" کا جو موقف اختیار کیا تھا، اجتماعی عقل انجام کار اس سے

---

[1] تبیین کذب المفتری ص ۱۳۳ [2] الرد علی المنطقیین ص ۶۵

منتقل ہو گئی اور اسے سلف صالحین کے سادہ اور فطری موقف کی طرف رجوع کرنا پڑا، لیکن اللہ تعالیٰ کی دین ہے کہ یہ عامہ اہل سنت کا متفقہ مسلک بعد میں اسلامی فکر کے اندر امام ابوالحسن الاشعری سے منسوب ٹھہرا۔ شرح المواقف میں ہے :۔

المقصد الثالث فی ان الوجود	مقصد ثالث اس تحقیق میں کہ وجود عین ماہیت
نفس الماھیۃ او جزءھا او زائد	ہوتا ہے یا اس کا جزء ہوتا ہے یا اس پر زائد ہوتا ہے
علیھما وفیہ مذاھب	اور اس باب میں (تین) مذاہب ہیں .....
احدھا للشیخ ابی الحسن الاشعری	پہلا مذہب شیخ ابوالحسن الاشعری کا اور معتزلہ
وابی الحسین البصری من المعتزلۃ	میں سے ابوالحسین البصری کا ہے کہ وجود واجب
انہ نفس الحقیقۃ فی الکل ای	اور ممکن دونوں میں حقیقت (ماہیت)
الواجب والممکنات کافۃ[1]	کا عین ہے۔

اس قسم کی اور مثالیں بھی دی جا سکتی ہیں، مگر بخوف تطویل ان سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔ بہرحال اتنا ثابت ہے کہ "چوتھی صدی ہجری میں معتزلہ کے اٹھائے ہوئے سوالات کے ساتھ رعایت کی ضرورت" کا احساس تو نہیں البتہ ان کے رفض و ترک کی ضرورت کا احساس ہو رہا تھا۔ اور اجتماعی عقل خود معتزلی حلقۂ فکر میں ان کے خلاف بغاوت کر رہی تھی۔

---

[1] شرح المواقف جلد ۲ ص ۱۲۷

(معارف نمبر ۵ جلد ۸۲)

۳

۲۔ اعتزال کا زوال اور سنت کا احیا

(۴)

ذہنی انتشار اور تباہیت | پروفیسر موصوف نے لکھا ہے:

"لوگوں کے ذہن پراگندہ ہو چکے تھے۔"

مگر انھوں نے اس ذہنی انتشار کے وجوہ و اسباب نہیں بتائے، نیز انھوں نے اس واقعہ سے جو نتیجہ نکالا ہے کہ

"اس بات کی شدید ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مروجہ فلسفہ کی روشنی میں دینی عقائد کی پھر سے تفسیر کی جائے۔"

یقیناً غلط ہے۔ اسکی تفصیل تو آگے آ رہی ہے۔ سردست ہمیں اس پراگندہ ذہنی کے وجوہ و اسباب کو تلاش کرنا ہے۔ اس فکری انتشار کا اصل سبب "عقلیت مفرط" تھی، اور یہ ایسا گھن ہے کہ جس سماج کو لگا اسے کھوکھلا ہی کر کے چھوڑا۔ چنانچہ یونانی فلسفے کے قبل سقراطی دور میں طبیعیین قدیم

کی "تحکیمیت" کا نتیجہ بالآخر سوفسطائیہ کی تشکیک کی شکل میں نمودار ہوا، یونانی فلسفے کے دوسرے دور میں وہ "عقلیت" جو افلاطون وارسطو کے فلسفہ کا مایۂ ناز تھی، پرہو اور اقاسیا کی ارتیابیت کا باعث بنی کارنیاڈیز کی تعلیم اکاڈیمی کی تشکیک کی انتہائی منزل ہے۔[۱] اسی طرح جب یورپ کے اندر سترہویں صدی میں عقلیت اور تجربیت کی نزاع کی شکل میں قدیم تحکیمیت کو دوبارہ زندہ کیا گیا، تو اس کا انجام ہیوم اور کانٹ کی لاادریت میں نمودار ہوا، پچھلی صدی میں جب "ایجابیین" نے پھر اسی قدیم تحکیمیت کو باندازِ دگر پیش کیا تو ہرچند اس وقت وہ اپنی جدت سے مطمئن ہوں لیکن آج ان کی تجربیت اور محسوس پرستی کا شجر ملعون اپنی سنت قدیم کے مطابق تشکیک وارتیابیت اور حیرانی وسرگشتگی کا ثمر تلخ لا رہا ہے۔

ادعائیت وتحکیمیت کا انجام ہمیشہ یہی ہوتا ہے۔ عقلیت مفرط کی انتہا تشکیک وارتیابیت کی ابتدا ہے، اور یہی کیفیت تیسری صدی کے خاتمہ پر اسلامی سماج کی تھی، مسلم ثقافت مختلف فرقوں کے فکری تصادم کا نام تھی اور کوئی فرقہ ایسا نہ تھا جو فکری طور پر بے مایہ ہو یا جس کے موقف کی تائید ونصرت کے لیے مفکرین واہل قلم کی کمی ہو، ابن الندیم نے "کتاب الفہرست" کے پانچویں مقالے میں اساطین متکلمین کی مساعی کلامیہ کا ذکر کیا ہے، ان میں شیعی متکلمین بھی تھے۔ جیسے ہشام ابن الحکم، شیطان الطاق، ابوسہیل نوبختی، حسن بن موسیٰ نوبختی، ہشام الجوالیقی وغیرہ اور خارجی متکلمین بھی تھے۔ جیسے یمان بن رباب، یحییٰ بن کامل، صیرفی وغیرہ۔ اسی طرح معتزلی متکلمین بھی تھے جو عقیدۂ قدر کے قائل اور صفات باری کے منکر تھے۔ جیسے ابوالہذیل العلاف، ابراہیم بن سیار النظام، بشر بن المعتمر، ابوموسیٰ مزدار، ثمامہ بن اشرس، ہشام بن عمرو الفوطی، ابویعقوب الشحام، ابوجعفر اسکافی، جعفر بن مبشر، جعفر بن حرب، جاحظ، ابوالحسین الخیاط، ابوالقاسم الکعبی، ابوعلی الجبائی،

---

[۱] مختصر تاریخ فلسفۂ یونان ص ۲۲۴

ابو العباس الناشی، ابو ہاشم الجبائی وغیرہم۔ ان کے مقابلے میں عقیدۂ جبر کے علمبردار تھے۔ جیسے حسین بن محمد النجار، حفص القرد، عزار بن عمرو، محمد بن عطیۃ العطوی، ابو منذر سلام القاری وغیرہم۔ اسی طرح معتزلہ کی نفی صفات کے مقابلے میں فرقہ مشبہ تھا جس کا سب سے بڑا علمبردار محمد بن کرام تھا، یہ فرقہ حسب تصریح شہرستانی بارہ فرقوں میں منقسم تھا، پھر معتزلہ کی "تعطیل" اور "قدر" کے مقابلے میں اہل سنت والجماعت تھے جن کے بڑے ترجمان عبداللہ بن محمد بن کلاب القطان، ابو العباس القلانسی، حارث بن اسد المحاسبی، عبد العزیز بن یحییٰ المکی تھے، ان کے علاوہ مرجیہ کے مختلف طبقے تھے، جنکے بڑے مفکرین یونس النمیری، عبید المکتب، غسان کوفی، ابو ثوبان، بشر بن غیاث المریسی، ابی معاذ التومنی، صالح ابن عمرو الصالحی، محمد بن شبیب، ابو شمر وغیرہم تھے، غرض پورا اسلامی معاشرہ مناظرے کا دنگل بنا ہوا تھا، اور کوئی مناظر دوسرے سے دبنے والا نہ تھا، نہ کسی کا اسلحہ خانہ دلائل کے ہتھیاروں سے خالی ہوا جاتا تھا، ہر مسئلے کے اندر موافق اور مخالف دلائل برابر کی قوت کے ساتھ ٹکراتے تھے، ظاہر ہے اس تکافو ادلّہ میں جویائے حق کے لیے سرگشتگی و حیرانی کے سوا اور کوئی راستہ نہ تھا، روح عصر تشکیک و ارتیابیت کی گرفت میں پھنسی ہوئی تھی، خود امام ابو الحسن الاشعری عرصے تک اس ذہنی سرگشتگی میں مبتلا رہے، جیسا کہ انھوں نے اعتزال سے تائب ہوتے وقت جامع مسجد بصرہ میں فرمایا تھا:

انی نظرت فتکافأت عندی	میں نے غور کیا تو دیکھا کہ (موافق و مخالف) دلائل
الادلۃ ولم یترجح عندی	میری نظر میں برابر قوت رکھتے ہیں اور میرے نزدیک
حق علی الباطل ولا باطل علی حق[1]	حق کو باطل پر ترجیح کی کوئی وجہ ہے اور نہ باطل کو حق پر

یہ اسباب تھے لوگوں کی ذہنی پراگندگی اور انتشار فکر کے اور ان کی اصل "عقلیت مفرطہ" تھی، جو نتیجہ تھی مروجہ فلسفے میں توغل کا۔ غرض مروجہ فلسفہ "سبب مرض" تھا، اور کوئی معالج مرض کا علاج "ازدیاد سبب" سے نہیں کیا کرتا۔ لہذا پروفیسر گل لیوم کا یہ خیال ناقابل تسلیم ہے کہ "اس بات کی شدید ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مروجہ فلسفہ کی روشنی میں دینی عقائد

---

[1] تبیین کذب المفتری ص ۳۹

کی پھر سے تفسیر کی جائے"۔

اس بات کی تحقیق کے لیے ہمیں پھر انسانی فکر کی تاریخ کے فیصلوں کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، جب وہ تحکیت جو یونان قدیم کے طبیعین کا عام انداز تھی، سوفسطائیہ کی تشکیک پر ختم ہوئی، تو سقراط نے یونانی فکر کا رخ مابعد الطبیعی قیاس آرائیوں سے موڑ کر اخلاقیات کی جانب کر دیا، اور جب وہ عقلیت جو افلاطون و ارسطو کے فلسفہ کا مایۂ ناز تھی پرہو اور اتادمیا کی ارتیابیت کا باعث بنی تو یونانی فکر نے بالآخر مذہب ہی کے دامن میں پناہ ڈھونڈنی چاہی جس کا نتیجہ یونانی یہودی فلسفہ، نوفیثا غوثیت اور نوفلاطونیت تھا، عہد حاضر میں جب عقلیت وتجربیت کی نزاع کے پردے میں تحکیت قدیمہ کا انجام ہیوم اور کانٹ کی لاادریت میں ہوا تو یورپی فکر کو جرمن تصوریت پسندوں ہیگل، فختے اور شیلنگ وغیرہ کی متصوفانہ تصوریت سے اپنی تشنگی کو بجھانا پڑا، اور آج بھی جب مغربی فکر شدت تنویر کے باوجود ظلمت کدۂ اوہام بنا ہوئی ہے، وہ اپنی نجات کے لیے مذہبی عرفانیات کی جویا ہے۔

اسی طریقہ نے تیسری صدی کے سرے پر بھی جبکہ اسلامی سماج "تکافؤ ادلہ" کی وجہ سے ذہنی سرگشتگی اور ارتیاب وتشکیک کی کشمکش سے دوچار تھا، وہ غیر شعوری طور پر اسی بوالسانة (Pnacia) کا جویا تھا، جس نے ہمیشہ انسانی فکر کو ایسے ذہنی اضطراب کے عالم میں سکون وطمانیت بخشا ہے۔ اسی روحانی سکون کی تلاش میں روح عصر امام ابوالحسن الاشعری کی دعاؤں کی شکل میں متمثل ہوگئی، چنانچہ انھوں نے تائب ہوتے وقت اپنی ذہنی سرگشتگی کے ذکر کے بعد فرمایا تھا:

فاستهدیت الله تبارك وتعالی	پس میں نے اللہ تبارک وتعالیٰ سے حصول ہدایت
فهدانی الی اعتقاد ما اودعته	کی دعا کی تو اس نے مجھے ان اعتقادات کی طرف

فی کتبی ھذہ[۱]	ہدایت فرمائی جنھیں میں نے اپنی ان کتابوں میں قلمبند کیا ہے۔

اسلامی عقائد کی تشکیل جدید | پروفیسر گل لیوم نے اسلامی سماج کی ذہنی سرگشتگی کے ذکر کے بعد لکھا ہے:

"اور اس بات کی شدید ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ مروجہ فلسفہ کی روشنی میں دینی عقائد کی پھر سے تفسیر کی جائے۔"

پروفیسر موصوف نے اس بات کی تفصیل نہیں بیان کی کہ یہ تفسیر جدید کس نہج پر کی گئی، صرف اجمالاً اتنا بتا دیا کہ عملی طور پر اس "تفسیر جدید" کے فریضہ کو امام ابوالحسن الاشعری اور ابومنصور الماتریدی نے انجام دیا۔ اس پر تبصرہ تو آگے آرہا ہے، لیکن کم ازکم اتنا تو خود فاضل پروفیسر کو بھی اعتراف ہے کہ اس تفسیر جدید کی ضرورت اسی نہج پر محسوس کی جارہی تھی جس پر بعد میں امام اشعری اور امام ابومنصور ماتریدی نے اسے انجام دیا۔ دیکھنا یہ ہے کہ انھوں نے مروجہ فلسفہ کی روشنی میں یہ کام کیا یا اس سے بغاوت فرماکر۔

خوش قسمتی سے امام اشعری کے انقلاب فکر کی تفصیل تاریخ میں محفوظ ہے، اور یہ ایسے بزرگوں کی روایات پر مبنی ہیں جو ان واقعات کے عینی شاہد تھے، یا جنھوں نے ان کے عینی شاہدوں سے سنا تھا۔ ابن عساکر نے تبیین کذب المفتری میں ان روایات کو بڑی شرح وبسط سے بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

ان الشیخ اباالحسن لما تبحر	جب امام ابوالحسن الاشعری نے علم کلام میں
فی کلام الاعتزال وبلغ غایۃ	تبحر حاصل کرلیا اور اس درجہ کو پہنچے کہ وہ درس
کان یورد الاسئلۃ علی	میں استادوں پر سوالات وارد کرتے تھے اور جب
استاذیہ فی الدرس ولایجد فیھا	اس کا شافی جواب نہ ملتا تھا تو اس سے

---

[۱] تبیین کذب المفتری ص ۳۹

جوابًا شافیًا فتحیر فی ذلک[1] گرداب حیرت میں پھنس گئے۔

ان سوالات و جوابات کی تفصیل عقائد و کلام کی کتابوں میں مذکور ہے۔ ان میں سب سے مشہور "برادران ثلاثہ کا قصہ" ہے، جو معتزلہ کے "وجوب اصلح" کے عقیدہ پر ایک کاری ضرب ہے بقول ابن خلکان اس سے عاجز ہو کر ابو علی جبائی نے کہا تھا "انک مجنون" جس پر امام اشعری نے برجستہ فرمایا: "لا بل وقف حمار الشیخ فی العقبۃ"[2]

بہرحال اس حیرت و سرگشتگی کے بعد حقیقت کی تلاش فطری تھی اور تاریخ کے عام قانون کے مطابق "کج فہمی عقل" کی تصحیح انھوں نے "الہام ربانی" سے کرنا چاہی جو مسلمانوں میں "اعتصام بالسنۃ" کے نام سے مشہور ہے، مگر بتکدۂ ذہن میں جو بدعات کے اصنام تراش رکھے تھے، انھیں اپنے ہی ہاتھوں توڑتے ہوئے ہچکچاتے تھے، اس ذہنی کشمکش نے اس مشہور خواب کی شکل اختیار کر لی، جسے بالعموم ان کے سبھی سوانح نویسوں نے نقل کیا ہے، اسکا ماحصل یہ ہے:

"تیسری صدی ہجری کے آخر میں ایک (غالبًا ۲۹۵ھ) رمضان کا واقعہ ہے کہ امام اشعری نے عشرۂ اول میں ایک رات جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خواب میں زیارت کی حضورؐ نے فرمایا اے علی! (امام اشعری کا نام ہے) اس مذہب کی نصرت و حمایت کرو جو مجھ سے روایت کیا گیا ہے کیونکہ وہی حق ہے، امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب میں بیدار ہوا تو مجھے اضطراب عظیم لاحق ہوا اور میں برابر متفکر و مغموم رہا کیونکہ میرے نزدیک مذہب مرویہ کے خلاف واضح دلائل موجود تھے، یہاں تک کہ دوسرا عشرہ آگیا اور میں نے پھر خواب میں حضورؐ کو دیکھا کہ آپ فرماتے ہیں جس بات کا میں نے تمھیں حکم دیا تھا اسکے سلسلے میں تم نے کیا کیا؟ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ آپ سے جو مذاہب مروی ہیں لوگوں نے ان کی ایسی تاویلات کی ہیں جن میں بہت کچھ قیل و قال کی گنجائش ہے۔ لہٰذا میں نے صرف ان ہی توجیہات (تنزیہ نما تعطیل) کی پیروی کی ہے، جن کا اطلاق باری تعالیٰ پر درست ہے۔

---

[1] تبیین کذب المفتری ص ۳۸ [2] ابن خلکان جلد اول ص ۴۶۴ [تو تو پاگل ہے] [3] ایضاً ص ۴۸۱

حضور نے پھر فرمایا "نہیں اسی مذہب کی نصرت وحمایت کرو جو مجھ سے روایت کیا گیا ہے کیونکہ وہی حق ہے" پس جب میں بیدار ہوا تو میں نے علم کلام کے ترک اور حدیث کی پیروی کا عزم راسخ کرلیا۔ یہاں تک کہ ستائیسویں شب (لیلۃ القدر) آگئی اور ہم اہل بصرہ کی عادت تھی کہ قراء اور علماء و فضلاء جمع ہو کر اس شب میں ختم قرآن کیا کرتے تھے۔ میں بھی عادت مالوف کے مطابق ٹھہرا رہا۔ مگر تھوڑی دیر بعد نیند نے مجبور کر دیا اور بادل ناخواستہ گھر جاکر سو رہا۔ خواب میں پھر حضور کی زیارت ہوئی۔ آپ نے پوچھا "جس بات کا میں نے تمھیں حکم دیا تھا، اس سلسلے میں تم نے کیا کیا؟" میں نے عرض کیا۔ علم کلام کو ترک کر دیا اور کتاب و سنت کو پکڑ لیا ہے۔

حضور نے ناراض ہو کر فرمایا تمھیں علم کلام کے چھوڑنے کو کس نے کہا تھا۔ میں نے تو تمھیں ان ہی مذاہب کی نصرت وحمایت کا حکم دیا تھا جو مجھ سے مروی ہیں۔ کیونکہ وہی حق ہیں۔ میں نے عرض کیا یارسول اللہ میں اس مذہب کو کس طرح چھوڑ سکتا ہوں جو تیس سال سے میرے دل و دماغ میں رچا ہوا ہے اور جس کی ادلہ و براہین کے استحکام میں میں نے اپنی عمر عزیز صرف کی ہے۔" حضور نے فرمایا "مجھے معلوم ہے کہ اس سعی و کوشش میں اللہ تعالیٰ تمھاری مدد کریگا۔ لہذا اس میں سعی موفور بجالاؤ، کیونکہ وہی میرا مذہب ہے اور وہی وہ حق صریح ہے جسے لیکر میں مبعوث ہوا ہوں"

اس کے بعد میری آنکھ کھل گئی اور میں نے دل میں کہا۔ حق کے واضح ہو جانے کے بعد (اس سے بے توجہی) گمراہی ہی گمراہی ہے۔ لہذا میں نے رویت باری اور شفاعت روز حشر وغیرہ کے سلسلے میں جو احادیث مروی تھیں ان کی نصرت وحمایت شروع کی۔ اس کوشش میں ایسے عجیب و غریب ابواب علم و معرفت میرے اوپر کشادہ ہوتے تھے جنھیں نہ میں نے کسی مخالف سے سنا تھا اور نہ کسی کتاب میں پڑھا تھا۔ اس سے مجھے یقین ہو گیا کہ یہ سب کچھ تائید غیبی ہے جس کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بشارت دی تھی"[۱]

---

[۱] تبیین کذب المفتری ص ۴۰ - ۴۱ اور ص ۴۴ - ۴۳

بہرحال اس ہدایت ربانی کے بعد انھوں نے اپنی سی سالہ کلامی تفکیر پر نظر ثانی فرمائی، عرصے تک وہ لوگوں سے غائب رہے اور ایک مبارک جمعہ کے دن لوگوں نے امام اشعری کو جامع مسجد کے منبر پہ فرماتے ہوئے سنا:

معاشر الناس انی انما تغیبت
عنکم فی هذه المدة لانی نظرت
فتکافأت عندی الادلة ولم
یترجح عندی حق علی الباطل
ولا باطل علی حق فاستهدیت
الله تبارك وتعالی فهدانی الی
اعتقاد ما اودعته فی کتبی هذه
وانخلعت من جمیع ما کنت اعتقده کما انخلعت
من ثوبی هذا وانخلع من ثوب کان علیه ورمی
به ورفع الکتب الی الناس فمنها کتاب
اللمع وکتاب اظهر فیه عوار
المعتزلة سماه بکتاب کشف
الاسرار وهتك الاستار
وغیرهما. فلما قرأ تلك الکتب
اهل الحدیث والفقه من اهل
السنة والجماعة اخذوا بما فیها

لوگو! میں اس مدت میں تم سے غائب رہا کیونکہ
میں اس عرصے میں غور و فکر میں مشغول تھا، مگر ہر
مسئلے میں دونوں جانبوں [اثبات و نفی] کی
دلیلیں مجھے برابر قوت کی معلوم ہوئیں، لہٰذا میرے
نزدیک نہ حق باطل پر راجح تھا نہ باطل حق پر،
پس میں نے اللہ تعالیٰ سے ہدایت فرمانے کی دعا کی،
اس نے مجھے ان اعتقادات کی طرف ہدایت
فرمائی جنھیں میں نے اپنی کتابوں میں قلمبند کیا ہے۔
ان کے علاوہ اور جو بھی میرے اعتقادات
رہے ہوں میں ان سے اسی طرح دستبردار
ہوتا ہوں جس طرح اپنی اس چادر کو اتار پھینکتا
ہوں۔" یہ کہکر انھوں نے اپنی چادر اتار کر پھینک دی۔
اور لوگوں کو [مذکورۂ بالا] کتابیں پڑھنے کو دیں۔
ان میں ایک تو کتاب اللمع تھی اور دوسری
"کشف الاسرار و ہتک الاستار" جس میں انھوں نے معتزلہ کے
فضائح بیان کیے تھے. جب اہل سنت کے

وانتحلوه واعتقدوا تقدمه[ا] — محدثین وفقہا نے ان کتابوں کو پڑھا تو انھیں
واتخذوه اماما حتی نسب — اپنا لیا اور امام صاحب کے مذہب کے پیرو ہو گئے۔
مذهبهم الیه[۱] — ان کے فضل وکمال کا اعتراف کیا اور انھیں
اپنا امام وپیشوا بنا لیا۔ یہاں تک کہ اہل سنت
کا مذہب بھی ان کی طرف منسوب ہو گیا۔

بہر حال اجتماعی فکر کے تقاضوں اور ضمیر کی آواز سے مجبور ہو کر امام اشعری نے بالآخر تعقلت واعتزال کے ان اصنام خیالی کو توڑ ہی ڈالا جنھیں تیس سال سے وہ حرز جان بنائے ہوئے تھے۔ اس کے بعد انھوں نے کیا مسلک اختیار کیا اس کے متعلق خود فرماتے ہیں:

فاستیقظت وقلت ما بعد الحق — پس میں بیدار ہوا اور دل میں سوچا کہ حق
الا الضلال واخذت فی نصر[ة] — (کے واضح ہو جانے) کے بعد (اس سے بے توجہی)
الاحادیث فی الرویة والشفا[عة] — گمراہی ہی گمراہی ہے، لہذا میں نے ان احادیث
والنظر وغیر ذلک[۲] — کی نصرت وحمایت شروع کی جو رویت باری
اور شفاعت روز حشر کے باب میں مروی ہیں۔

اوپر امام اشعری کا قول مذکور ہو چکا ہے کہ میں نے تائب ہونے کے بعد علمائے اہل سنت کے سامنے کتاب اللمع اور کشف الاسرار وہتک الاستار وغیرہ کتابیں پیش کیں جن کی انھوں نے تصویب کی تھی۔ ان میں سے کتاب اللمع کو جوزف میکارتھی نے شائع کر دیا ہے۔ اس کے "الباب الثانی باب الکلام فی القرآن والارادہ" میں فرماتے ہیں:

ان قال قائل لم قلتم ان اللہ تعالیٰ — اگر کوئی یہ کہے کہ تم اس بات کے قائل کیوں ہو کہ

---

[۱] تبیین کذب المفتری ص ۴۰۳-۴۰۴ [۲] ایضاً ص ۴۱

لم یزل متکلماً و ان کلام اللّٰہ تعالٰی غیر مخلوق قیل لہ ......[1]

اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے متکلم ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے تو اس سوال کے جواب میں اس سے کہا جائے گا......

ظاہر ہے رویت باری تعالیٰ، شفاعت روز حشر اور قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے عقیدے فقہاء و محدثین اہل سنت ہی کے ساتھ مخصوص تھے، اور معتزلہ ان کے سختی کے ساتھ منکر تھے، غرض ذہنی پراگندگی و فکری انتشار کے بعد اسلامی عقائد کی تفسیر جدید مروجہ فلسفہ اور اعتزال سے بناوٹ کرکے کی گئی اور اجتماعی فکر معتزلہ کے اٹھائے ہوئے سوالات کے ساتھ رعایت کرنے کے بجائے ان کے کلامی نظام کے ترک و رفض پر مجبور ہوئی، (اس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے) اس کے ساتھ وہ پھر سے سلف صالحین کے اعتقادی نظام کی جانب رجوع کرنے کے لیے بیتاب تھی، جیسا کہ خواب میں امام ابوالحسن الاشعریؒ نے لسان وحی و رسالتؐ سے سنا:

صنف وانظر ھذہ الطریقۃ التی امرتک بھا فانھا دینی وھو الحق الذی جئت بہ[2]

تصنیف و تالیف کے کام کو جاری رکھو اور جس مسلک کا میں نے تمہیں حکم دیا ہے اس پر غور کرو کیونکہ وہی میرا دین ہے جسے لیکر میں مبعوث ہوا ہوں

لیکن پروفیسر گل لیوم کا اصرار ہے کہ چوتھی صدی میں اسلامی سماج نے معتزلہ کے فکری نظام کو جزوی ترمیمات کے ساتھ اختیار کرلیا، اور اپنے اعتقادی نظام کی تفسیر جدید مروجہ فلسفہ کی روشنی میں کی۔ فیا للعجب

نئے کلامی فلسفہ کے بانی | پروفیسر گل لیوم نے تحریر فرمایا ہے:

"اس کام کو [رائج الوقت فلسفہ کی روشنی میں اسلامی عقائد کی تفسیر جدید کو] دو عالموں

---

[1] کتاب اللمع ص ۱۵ [2] تبیین کذب المفتری ص ۴۳۔ دوسری روایت میں ہے "انما امرتک بنصرۃ المذاھب المرویۃ عنی فانھا الحق۔

نے اپنے ہاتھ میں لیا اور یہی علماء مسلمانوں کے کلامی فلسفے یعنی علم کلام کے بانی ہوئے ہیں۔

ان میں سے ایک ابوالحسن الاشعری البغدادی (سنہ ۹۳۲ء) اور دوسرے ابومنصور الماتریدی

(سنہ ۹۴۴ء) ہیں"

لیکن مذکورۃ الصدر تصریحات کے بعد فاضل پروفیسر کا یہ کہنا غلط ہے کہ

"امام ابوالحسن الاشعری اور امام ابومنصور الماتریدی نے رائج الوقت فلسفہ کی روشنی میں اسلامی

عقائد کی تفسیر بدیہ کی۔

امام اشعری کی اعتزال بیزاری کی تفصیل اوپر مذکور ہوئی۔ اعتزال سے تائب ہونے کے بعد انھوں نے معتزلہ اور ان کے کلامی نظام کے رد میں بکثرت کتابیں لکھیں، مثلاً کتاب فی خلق الاعمال [نقض فیہ اعتلالات المعتزلہ والقدریۃ] کتاب فی الاستطاعۃ علی المعتزلہ، کتاب کبیر فی الصفات [علی اصناف المعتزلۃ والجہمیۃ ورؤسائہم] کتاب فی جواز رؤیۃ اللہ بالابصار، کتاب نقض فیہ الکتاب المعروف بالاصول علی محمد بن عبدالوہاب الجبائی، نقض تاویل الادلۃ علی البلخی، نقض کتاب للخالدی فی القرآن والصفات، القاہر لکتاب الخالدی فی الارادہ، نقض کتاب للخالدی (نفی فیہ رؤیۃ اللہ تعالیٰ بالابصار) نقض کتاب للخالدی (نفی فیہ خلق الاعمال)، المختصر فی التوحید القدر نقض الکتاب المعروف باللطیف علی الاسکافی، نقض کلام عباد بن سلیمان فی دقائق الکلام، نقض کتاب علی بن عیسیٰ، تفسیر القرآن [رد فیہ علی الجبائی والبلخی] کتاب فی الرؤیہ [نقض بہ اعتراضات اعترض بہا علیہ الجبائی] نقض المضاہاۃ [علی الاسکافی فی التسمیۃ بالقدر] کتاب العمد فی الرؤیۃ۔ کتاب فی معلومات اللہ و مقدوراتہ [علی ابی الہذیل] کتاب فی الصفات [علی حارث الوراق] کتاب فی الرد فی الحرکات [علی ابی الہذیل]۔ اپنے زمانۂ اعتزال کی تصانیف کا بھی رد لکھا، مثلاً کتاب الجوابات فی الصفات عن مسائل اہل الزیغ والشبہات۔ اور زمانۂ اعتزال کی کتاب فی

باب شیٔ وان الاشیاء ہی اشیاء وان عدمت کا نقض[1]۔

اسی طرح فلاسفہ کے رد میں انھوں نے متعدد کتابیں لکھیں، یہانتک کہ رائج الوقت فلسفہ [ارسطا طالیسی فلسفہ] کی تردید میں بھی مثلاً کتاب فی الرد علی الفلاسفہ [نقض فیہ علل ارسطو طالیس فی السماء والعالم]، کتاب آثار العلویہ علی ارسطو طالیس وغیرہ[2]۔

امام ابو منصور الماتریدی کے یہاں امام اشعری کا سا فکری انقلاب نہیں ملتا، مگر وہ بھی اپنے اسلاف واساتذہ کی طرح شروع سے آخر تک معتزلہ کے مخالف رہے۔ اور ان کے رد میں متعدد کتابیں لکھیں، مثلاً بیان اوہام المعتزلہ نقض تاویل الادلۃ للبلخی وغیرہ[3]۔ ممکن ہے فلاسفہ کے رد میں بھی کتابیں لکھی ہوں،

اس لیے ان دونوں بزرگوں پر یہ محض بہتان وافترا ہے کہ انھوں نے معتزلہ کے اٹھائے ہوئے سوالات کے ساتھ کوئی رعایت کی یا مروجہ فلسفہ کی روشنی میں اسلامی عقائد کی تفسیر جدید کی۔

اسی طرح پروفیسر گل لیوم کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ

(۳) امام ابوالحسن الاشعری اور امام ابومنصور الماتریدی مسلمانوں کے کلامی فلسفے یا علم کلام کے بانی تھے۔

علم کلام کے آغاز وارتقا کی تفصیل اوپر مذکور ہو چکی ہے، علم کلام کا آغاز اصحاب حضرت علیؓ کے حلقہ میں ہوا، اور اس کے قدیم ترین نمایندے معتزلہ تھے جن میں سب سے زیادہ واصل بن عطاء الغزال کا نام مشہور ہے۔ علم کلام کو علم کلام کے نام سے جہم بن صفوان نے شروع کیا، عباسی خلافت تیسری صدی کے خاتمہ تک علم کلام فرق مبتدعہ کے ساتھ مخصوص تھا، اہل سنت اس کے نام تک سے بیزار تھے۔ امام اشعری اور امام ابو منصور ماتریدی سے بہت پہلے معتزلی نیز دیگر فرقوں

---

[1] تبیین کذب المفتری ص ۱۲۹ - ۱۳۵ [2] ایضاً ص ۱۳۴ - ۱۳۶ [3] الجواہر المضیئہ جلد ثانی ص ۱۳۰

کے متکلمین نے اس مخصوص نظام فکر کو مکمل کر دیا تھا۔ لہٰذا یہ دونوں عالم "کسی طرح مسلمانوں کے کلامی فلسفے یا علم کلام کے بانی قرار نہیں دیئے جا سکتے۔

اسی طرح یہ سمجھنا بھی غلط ہے کہ یہ "دونوں عالم" اہل سنت کے اعتقادی نظام کے بانی تھے۔ اہل سنت کے اعتقادی نظام کی بنا قرآن نے ڈالی تھی۔ اس کی تفسیر سنت رسول نے زبانی اور کتابی شکل میں اسے فقہاء و محدثین نے مرتب فرمایا۔ ان میں قدیم ترین تصنیف جو اب تک دریافت ہو سکی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی "الفقہ الاکبر" ہے۔ جس کی امام ابو منصور الماتریدی نے شرح لکھی[1]، اور جسے بعد کے احناف نے اعتقادیات کے باب میں اپنی تفکیری سرگرمیوں کا سنگ بنیاد بنا دیا۔

امام ابو منصور الماتریدی امام ابو نصر العیاضی کے شاگرد تھے۔ اور شاگرد و استاد دونوں نے امام ابو بکر الجوزجانی سے، انھوں نے امام ابو سلیمان الجوزجانی سے، انھوں نے امام محمد بن حسن الشیبانی سے اور امام محمد نے امام ابو حنیفہؒ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی[2]۔ امام ابو منصور الماتریدی نے اپنے اساتذہ نیز دیگر اساطین علمائے حنفیہ کے اعتقادی فتاوی سے سر مو تجاوز نہیں فرمایا۔ لہٰذا ان قدمائے احناف کے مقابلے میں امام ابو منصور الماتریدی کو حنفیوں کے کلامی فلسفہ کا بانی نہیں سمجھا جا سکتا۔

اسی طرح امام اشعری کو اہل سنت کے کلامی فلسفہ کا بانی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ "تبیین کذب المفتری" کی تصریح اوپر مذکور ہوئی کہ

فلما قرء تلک الکتب اھل الحدیث والفقہ من اھل السنۃ والجماعۃ اخذوا بما فیھا وذ تحلوا واعتقدوا	جب اہل سنت کے محدثین وفقہا نے ان کتابوں کو پڑھا تو انھیں اپنا لیا اور امام صاحب کے مذہب کے پیرو ہو گئے۔ انکے فضل وکمال کا اعتراف کیا

---

[1] اس شرح کو دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن نے ۱۳۲۱ھ میں شائع کر دیا ہے [2] الجواہر المضیئۃ جلد ثانی ص ۱۳۰

تقدمه واتخذوه اماماً حتی نسب مذهبهم الیه"

اور انھیں اپنا امام و پیشوا بنالیا، یہاں تک کہ اہل سنت کا مذہب ہی انکی طرف منسوب ہوگیا۔

یعنی اتحاد مسلک کی بنا پر اہل سنت کا اعتقادی نظام امام ابوالحسن الاشعری کے نام سے منسوب ہوا، ورنہ وہ اس کے بانی نہیں ہیں، خود امام اشعری کو اعتراف ہے کہ ان کا مذہب متقدمین اہل سنت ہی کا مذہب ہے۔ "کتاب الابانہ" میں فرماتے ہیں:-

فان قال لنا قائل قد انکرتم قول المعتزلة ...... فعرفونا قولکم الذی به تقولون ودیانتکم التی تدینون قیل له قولنا الذی نقول به ودیانتنا التی ندین بها التمسك بکتاب ربنا عزوجل وبسنة نبینا علیه السلام وما روی عن الصحابة والتابعین وائمة الحدیث ونحن بذلك معتصمون وبما کان یقول به ابوعبدالله احمد بن حنبل ...... قائلون ولما خالف قوله مخالفون[1]

پس اگر کوئی ہم سے کہے کہ تم نے معتزلہ کے قول کا تو انکار کیا...... اب ہمیں اپنا مسلک بتاؤ، جسکے تم قائل ہو اور اپنا دین بتاؤ جس کے تم پابند ہو تو اس سے کہا جائیگا کہ ہمارا وہ قول جس کے ہم قائل ہیں اور وہ دین جس کے ہم پابند ہیں، اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت اور جو کچھ صحابہ و تابعین اور ائمہ حدیث سے مروی ہو، ان سب کا اعتصام ہے اور ہم اسے ہی مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہیں اور جس بات کے امام احمد بن حنبل قائل ہیں...... اسی کے ہم قائل ہیں اور جو اقوال ان کے قول کے مخالف ہیں ہم بھی ان اقوال کے مخالف ہیں۔

---

[1] کتاب الابانہ شائع کردہ دائرۃ المعارف حیدرآباد ص ۵۰

سلف صالحین کی ہمنوائی امام اشعری کا محض زبانی قول ہی نہیں تھا، بلکہ دینی و فلسفیانہ مسائل میں وہ اسلاف ہی کے پیرو تھے، مثلاً وجود و ماہیت کی عینیت و غیریت کے مسئلہ میں وہ ائمۂ اہل سنت اور ائمۂ نظار مثلاً ابی محمد کلاب اور ابی محمد بن کرام کے ساتھ متفق اللسان تھے [الرد علی المنطقیین کی تصریح اوپر مذکور ہوئی[1]] اسی طرح کلامی مسائل میں وہ سلف صالحین کے نقش قدم پر چلتے تھے، چنانچہ حافظ ابن تیمیہ نے منہاج السنۃ میں لکھا ہے کہ صحابہ و تابعین اور ائمۂ اسلام مثلاً امام مالک، ثوری، اوزاعی، لیث بن سعد، شافعی، احمد بن حنبل، ابو حنیفہ، ابو یوسف اور کلابیہ وکرامیہ کے ساتھ امام اشعری اور ان کے متبعین بھی اللہ تعالیٰ کی رویت بالابصار کو ثابت کرتے ہیں[2] مزید شواہد و مثالوں کا پیش کرنا موجب تطویل ہوگا۔

بہرحال امام ابوالحسن الاشعری سلف صالحین کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کرتے تھے، بالخصوص ابو محمد عبداللہ بن کلاب کے چنانچہ انھوں نے اکثر اقوال جن کے مجموعہ کا نام "اشعریت" ہے، ابن کلاب ہی سے اخذ کیے تھے، گو وہ ان کے شاگرد نہیں تھے، اسی تاثر معنوی کی وجہ سے حافظ ابن تیمیہ نے ابن کلاب کو امام اشعری کا امام بتایا ہے۔ "وھذا قول ابن کلاب امام الاشعری[3]"

لہٰذا علی الاقل اس کلامی فلسفہ کی بنیاد جو بعد میں "اشعریت" کہلایا، امام اشعری نے نہیں ڈالی بلکہ ان سے قبل ابو محمد عبداللہ ابن کلاب ڈال چکے تھے۔

لیکن یہ محض اللہ تعالیٰ کی دین ہے کہ احناف کا اعتقادی نظام امام ابو منصور الماتریدی کے نام سے اور شوافع کا امام اشعری کے نام سے مشہور ہوا۔ مگر پروفیسر گل لیوم نے اصل حقیقت کو دریافت کرنے کے بجائے مشہور عوام اصطلاحوں پر ایک مفروضہ تاریخ کی تعمیر کر دی۔

(معارف ع ۶ جلد ۸۲)

---

[1] الرد علی المنطقیین ص ۶۵ [2] منہاج السنۃ جلد اول ص ۲۱۵-۲۱۶ [3] ایضاً ص ۱۸۱

۴

۳ - مسئلہ کلام باری

کلام باری تعالیٰ کی بحث اسلامی فکر کا ایک نہایت اہم اور نازک مسئلہ ہے، جس کے اختلافاتِ تعبیر و توجیہ کی وجہ سے بیشمار بندگانِ خدا کو قید و محن کی مشقتیں جھیلنا پڑیں اور دنیا کے منصف ترین اور فراخ مشرب حکمرانوں کے عہدِ حکومت پر تعصب و تشدد کا بدنما داغ لگ گیا۔ اس لیے ایک فاضل پروفیسر سے بجا طور پر توقع کی جا سکتی تھی کہ وہ اس نازک مسئلہ کی مختلف تعبیرات میں اپنی ذمہ داری کو ملحوظ رکھیں گے لیکن بدقسمتی سے پروفیسر گل لیوم نے اس توقع کو پورا نہیں کیا۔

بہتر تو یہ ہوتا کہ فاضل پروفیسر مختلف فرقوں کے نقل و حکایتِ مذاہب ہی پر اکتفا فرماتے لیکن اگر نقل مذاہب مع دلائل ہی کرنا تھا تو پھر ہر فرقہ کے سلسلے میں اس کا التزام کرتے۔ ایک فرقہ کے موقف کو دلائل و براہین کے ساتھ بیان کرنا اور دوسرے فرقہ کے موقف کو بغیر دلیل و برہان نقل کرنا نفسیاتی طور پر قارئین کے ذہن میں ضرور یہ غلط فہمی پیدا کرے گا کہ پہلے فرقہ کا موقف معقولیت پسندی پر موقوف ہے، اور دوسرے فرقہ کا عقیدہ محض لال بجھکڑ پن کا نتیجہ ہے جس پر وہ محض بربنائے تعصب و جہالت مصر ہے۔ مثلاً پروفیسر موصوف نے معتزلہ کے مسلک کی توضیح میں لکھا ہے:

"معتزلہ کا کہنا تھا کہ اگر کلام اللہ کی صفت ہے تو لازمی طور پر اسے ازلی، قدیم اور تمام عالموں

سے پہلے موجود ہونا چاہیے ورنہ اگر اللہ نے زمان میں تکلم کیا تو اس سے اللہ کی ذات میں تغیر لازم آیا اور اللہ وہ ہوگیا جو وہ اس سے پہلے نہ تھا. اس طرح کا استحالہ اللہ سے منسوب نہیں کیا جا سکتا. لہٰذا اگر کلام اللہ کی صفت ہے اور قرآن اس کلام کی دستاویز ہے تو اس مفروضہ کی بنا پر قرآن کو بھی اللہ کا کلام ہونے کی حیثیت سے قدیم ہونا چاہیے. لیکن یہ خلاف قیاس بات تھی، کیونکہ قرآن واضح طور پر عالم حادث کی چیز تھی. اسے نازل کیا گیا اور زمان و مکان میں اسے ضبط تحریر میں لایا گیا، چنانچہ اس کی بعض آیتیں واضح طور پر وقتی اور مقامی حوادث سے متعلق ہیں۔"[1]

اس کے برعکس اہل سنت کے موقف کے بارے میں صرف اتنا ہی فرمانے پر اکتفا کیا ہے:

اہل سنت یہ مانتے تھے کہ قرآن قدیم ہے، اور اس کے لفظی و ظاہری معنی ہی درست ہیں، اسکے ساتھ ساتھ وہ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کیجانب منسوب بہت سی حدیثوں کو بھی تسلیم کرتے تھے۔"[2]

حالانکہ معتزلہ کا موقف اور اس موقف کی تائید میں جو دلائل دیے جاتے ہیں وہ عموماً اہل سنت ہی کے کلامی لٹریچر سے ماخوذ ہیں. یعنی اہل سنت نے کمال فراخ دلی کے ساتھ اپنے مخالفین کے دلائل کو اپنی کتابوں میں قلمبند کیا ہے، اس کے بعد انھوں نے بڑی دقت نظری سے تجزیہ کر کے ان دلائل کا جائزہ لیا ہے، نیز انھوں نے اپنے موقف کی ایک معقول توجیہ بھی پیش کی ہے. مگر فاضل پروفیسر کی تحریر میں ان باتوں کا ادنیٰ الماس بھی نہیں پایا جاتا. اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ پروفیسر گل لیوم کے مقالہ میں اہل سنت کا مسلک بڑا ہی مضحکہ خیز بن گیا ہے، اور اعتزال کی مدلل توجیہ کے مقابلہ میں مسلک اہل سنت کے پیرو کچھ لال بجھکڑ ہی معلوم ہوتے ہیں،

ظاہر ہے یہ کوئی پسندیدہ صورت حال نہیں ہے. اس لیے مستحسن معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس مسئلہ کی ایک مختصر تاریخ پیش کر دی جائے اور پھر ہر فریق نے جس انداز میں اسے سمجھا ہے اور جن وجوہ سے ایسا سمجھا ہے اسے بلاکم و کاست بیان کر دیا جائے،

---

[1] معارف بابت ماہ جولائی ۱۹۵۵ء ص ۲۶ [2] ایضاً ص ۲۷

تاریخی پس منظر تمام الہامی مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے یعنی صفت کلام سے متصف ہے، چنانچہ توریت میں بار بار اللہ تعالیٰ کو "کہتے ہوئے" said اور "کلام کرتے ہوئے" spake بیان کیا گیا ہے، مثلاً

And the Lord God commanded the man, saying, of every tree of the garden thou mayest freely eat" (Gen. 2, 16)

And the Lord said Noah, come thou and thy house in the ark" (Gen. 7, 1)

And God said unto Abraham thou shalt keep my convenant therefore, thou and thy seed after thee in their generation. (Gen, 7, 1)

And the Lord spake unto Moses, Go unto Pharaoh and say unto him, thus said the Lord, let my people go that they may serve me. (Exod. 8, 1)

And the Lord spke unto Moses بالخصوص سفر لویان کا تو ہر باب saying سے شروع ہوتا ہے۔

اسی طرح انجیل میں متعدد مقامات پر خدا کے کلام کرنے اور "کہنے" کا ذکر آیا ہے، مثلاً

"For God commanded saying, Honour thy father and mother." Mat. 15, 4

Have ye not read in The book of Moses, how in The bush God spake unto him, saying I am The God of Abraham." (Mark. 12.26)

انجیل نے صرف "کلمے" ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ "خدا کے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ" تک کی تصریح کی ہے،

"Man shall not live by bread alone, but by every word That proceedeth out of The mouth of god." (Mat. 4, 4)

اس "کلام خدا" کے تصور نے یہاں تک اہمیت حاصل کرلی تھی کہ انجیل یوحنا کا افتتاح ہی "کلمہ" کے ذکر سے ہوتا ہے:

"In The begining was The word, and The word was with God and The word was God." (John. 1, 1)

رہا قرآن تو اس کا نام ہی "کلام اللہ شریف" ہے، حتیٰ کہ عام گفتگو میں علوم دینیہ کو "قال اللہ اور قال الرسول" سے تعبیر کیا جاتا ہے، اسی بنا پر قاضی بیضاوی نے "طوالع الانوار" میں لکھا ہے:

الثانی فی الکلام تواتر اجماع الانبیاء علیہم السلام واتفاقہم علی انہ سبحانہ وتعالیٰ متکلم[1]	دوسری بحث کلام باری کا مسئلہ: انبیاء علیہم السلام کا اس امر پر اجماع و اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور یہ اجماع و اتفاق بر سبیل تواتر ثابت ہے،

اسی طرح قاضی عضد الدین الایجیؒ نے "المواقف" میں لکھا ہے:

انہ تعالیٰ متکلم والدلیل علیہ اجماع الانبیاء علیہم السلام تواترا انہم کانوا یثبتون لہ الکلام[2]	اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور اس کی دلیل انبیاء علیہم السلام کا اجماع ہے۔ ان سے بر سبیل تواتر ثابت ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صفت کلام کو ثابت کرتے تھے۔

---

[1] طوالع الانوار ص ۹۰ [2] شرح المواقف ج ثامن ص ۹۱

بہرحال تمام انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کی تعلیمات کی بنیاد کلام باری کے عقیدے پر قائم تھی۔ ان میں زیادہ تر قدیم مذہب یہودیت ہے لیکن بعد میں مشرک اقوام کے اختلاط و امتزاج اور وثن پرست جابرہ کے ہاتھوں میں اسیری و استعباد نے ان میں تشبیہ و تجسیم کی بدعات پیدا کر دیں، لہٰذا جب بطالمۂ مصر کے عہد میں یونانی فلسفے سے ان کا سابقہ پڑا اور خود کو اس تشبیہ مفرط کی توجیہ سے قاصر پایا تو اس سے بچنے کے لیے تنزیہہ کے نام پر "تعطیل" کی جانب ان کا میلان بڑھنے لگا۔ اس انداز فکر کا سب سے مشہور نمائندہ فائلو (Philo) اسکندر روی ہے جس نے "تجریدی توحید" اور "تنزیہہ نما تعطیل" کی دھن میں نوفلاطونیوں سے پہلے "صفات باری" کا انکار کیا۔ ولیم نیس لکھتا ہے:

"خدا کا تصور اس کے ہاں تمام محدودات سے اس قدر بلند ہے کہ کوئی تصور اور کوئی نام خدا کی عظمت کو ظاہر نہیں کر سکتا۔ خدا تمام کمالات سے زیادہ اکمل اور تمام خوبیوں سے زیادہ خوب ہے۔ کسی نام اور صفت اور تصور کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔"[۱]

اسی زمانہ میں مسیحت مبعوث ہوئی مگر اسے بہت جلد پہلے یہودی تعصب کا اور پھر رومن ظلم و تشدد کا مقابلہ کرنا پڑا۔ ان مصائب کو تو وہ اپنی بلندی کردار اور صبر و استقامت کی مدد سے برداشت کر گئی مگر بڑی مصیبت یہ آئی کہ بعض فلسفی فرقے اس میں گھس آئے اور مسیحیت کے ترجمان بننے کے مدعی ہو گئے۔ ان میں سب سے خطرناک "غنوصی فرقہ" (Gonostics) تھا، ان کی بدعتوں میں سے ایک بدعت یہ تھی کہ انھوں نے توریت کو الٰہ العٰلمین کے بجائے "الٰہ ادنیٰ" کا کلام قرار دیا اور اس طرح بعد کی تنزیہہ نما تعطیل کے لیے راستہ ہموار کر دیا، پروفیسر تھلی ان کے بارے میں لکھتا ہے:

They Thaught That .... Judaism (is) a corrupt from of religion, The revelation of an inferior being
(Thilly: Hist. of Philosophy. P.125)

---

[۱] مختصر تاریخ فلسفۂ یونان ص ۲۶۸

یہودی اس وقت موت وحیات کی کشمکش میں گرفتار تھے، بایں ہمہ دنیا میں جو ایک عام فکری بحران برپا تھا، اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے، اس فکری بحران کا گہوارہ "نو فلاطونیت" تھا جس کا اصل الاصول "تجریدی توحید" تھا، اور جس کے اندر بقول پروفیسر تھلی خدا کا تصور حسب ذیل تھا کہ:

"He is so Transcendent That whatever we say of him merely limits him; hence we cannot attribute to him beauty or goodness or Thought or will for all such attributes are limitations and really imperfections. we cannot say what he is, but only what he is not."

(History of Philosophy P. 174)

اس تجریدی توحید کے نتیجے میں پیدا شدہ "تنزیہ تا تعطیل" کے رجحانات یہود کے دینی حلقوں میں بھی پرورش پانے لگے، چنانچہ اس عہد کے (Apocalyptic) ادب میں "تنزیہ" و "ماورائیت" (Transcendentalism) کے رجحانات نمایاں ہیں، اسی طرح ترگوم میں قدیم تشبیہ مفرط کی تعدیل کی طرف ایک میلان پایا جاتا ہے۔[1] بعد میں ان ہی رجحانات کو دوسرے دینی و علمی سرمایہ کے ساتھ لیکر یہودی تلاش امن میں باہر نکلے، ایک جماعت حجاز پہنچی جہاں مختلف مقامات میں اس نے اپنی نو آبادیاں قائم کیں، ایک نو آبادی مدینہ منورہ میں تھی جہاں انھوں نے مشرکین و منافقین کے ساتھ اشاعت اسلام میں روڑے اٹکائے اور مسلمانوں کو ہر طرح کی اذیتیں پہنچائیں، ان ہی مسلم آزاروں میں ایک شخص لبید بن اعصم تھا جس نے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا تھا۔ لبید بن اعصم خلق توریت کا قائل تھا

---

[1] New commentary on Holy scripture, Part III. P. 10

اس کا بھانجا اور شاگرد طالوت تھا، جس نے مورخین کی تصریح کے مطابق سب سے پہلے "خلقِ توریت" کے موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھی اور اس طرح نئے زندقہ کو پھیلایا، (تفصیل آگے آ رہی ہے)

فتح خیبر اور جلا وطنی کے بعد یہودی عراق اور شام کی طرف چلے گئے۔ طالوت سے "خلق توریت" کا عقیدہ ابان بن سمعان نے لیا اور ابان بن سمعان سے "تعطیل" اور "نفی صفات باری" کی تعلیم جعد بن درہم حرانی نے حاصل کی، حران ہمیشہ سے صابئیت کا گہوارہ رہا ہے، اور یونانی فلسفہ کے عہد زوال میں فلاسفہ کا ملجا و ماوی تھا، چنانچہ وہ اپنی یونانیت پسندی کی وجہ سے "مدینۃ الیونانیین" (Helleno-polis) کہلاتا تھا، اسی حران کا باشندہ جعد بن درہم تھا، لہذا ظاہر ہے کہ اس کے رجحانات کیا ہوں گے، چنانچہ حافظ ابن تیمیہ نے "عقیدۂ حمویہ" میں لکھا ہے:

ثم اصل ھذہ المقالۃ انما ھو ماخوذ	پھر اس قول (خلق قرآن اور نفی صفات) کی اصل
عن تلامذۃ الیھود والمشرکین و	یہود و مشرکین اور گمراہ صابئین کے شاگردوں سے
ضلال الصابئین.... اول ماظھرت	ماخوذ ہے.... سب سے پہلے یہ قول جعد بن درہم سے
ھذہ المقالۃ من جعد بن درھم	(مسلمانوں میں) ظاہر ہوا، اسے جہم بن صفوان نے
واخذھا عنہ الجھم بن صفوان	سیکھ کر اسے ظاہر کیا، لہذا عقیدۂ جہمیہ اسی کی جانب
واظھرھا فتنسب مقالۃ الجھمیۃ	منسوب ہوتا ہے۔ جعد بن درہم نے اس عقیدہ کو
الیہ والجعد اخذ مقالتہ عن ابان	ابان بن سمعان سے سیکھا تھا، اور ابان بن سمعان
بن سمعان واخذھا ابان من طالوت	نے طالوت سے حاصل کیا تھا جو لبید بن اعصم کا بھانجا
ابن اخت لبید بن اعصم واخذھا	تھا، طالوت نے اسے لبید بن اعصم یہودی جادوگر
طالوت من لبید بن اعصم الیھودی	سے اخذ کیا تھا جس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو
الساحر الذی سحر النبی صلی اللہ علیہ وسلم	کیا تھا اور جیسا کہ کہا جاتا ہے یہ جعد حران کا باشندہ تھا۔

وکان الجعد هذا فیما قیل من اهل حران وکان فیهم خلق کثیر من الصابئة والفلاسفة ..... ومذهبهم فی الرب انه لیس له الا صفات سلبیة او اضافیة او مرکبة منهما ..... فیکون الجعد قد اخذها عن الصابئة الفلاسفة[1]

اور وہاں صابئین اور فلاسفہ کی ایک بڑی تعداد موجود تھی ..... اور ان لوگوں کا مذہب اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ ہے کہ سوائے سلبی یا اضافی صفات کے یا ایسی صفات کے جو سلبی و اضافی صفات سے مرکب ہوں اس کی کوئی صفت نہیں ہے ..... پس جعد نے اس عقیدہ کو صابئی فلاسفہ سے اخذ کیا

جعد بن درہم نے ابان بن سمعان اور اس کے اساتذہ کی بدعت "خلق توریت" کو قرآن پر جاری کیا اور "خلق قرآن" کی بدعت کا آغاز کیا۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے حافظ ابو القاسم لالکائی کی "شرح اصول السنہ" سے نقل کیا ہے،

ولا خلاف بین الامة ان اول من قال القرآن مخلوق الجعد بن درهم

اس بارے میں امت میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس نے سب سے پہلے قرآن کو مخلوق کہا وہ جعد بن درہم تھا،

جعد بن درہم کچھ تو اپنی امن سوز کارروائیوں اور کچھ اس الحاد و زندقہ کی وجہ سے حکمراں طبقہ میں مبغوض تھا، چنانچہ ہشام بن عبدالملک نے عراق کے والی خالد بن عبداللہ القسری کو لکھا کہ جعد بن درہم کو گرفتار کر کے قتل کر دو، خالد بن عبداللہ نے اس حکم کی تعمیل کی، حافظ ابن تیمیہ نے "الفرقان بین الحق والباطل" میں لکھا ہے،

وقد قیل ان اول من عرف انه اظهر فی الاسلام التعطیل الذی تضمنه قول فرعون هو الجعد بن درهم فضحی به خالد بن عبد الله القسری وقال ایها الناس ضحوا تقبل الله ضحایاکم

اور کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے جو شخص مسلمانوں میں عقیدۂ تعطیل کے اظہار کے لیے مشہور ہوا جو فرعون کے قول پر مشتمل ہے، وہ جعد بن درہم ہے، پس اسے خالد بن عبداللہ القسری نے ذبح کیا، اس نے اس سے پہلے لوگوں سے کہا لوگو! تم جا کر اپنی اپنی قربانی ذبح کرو

[1] عقیدہ حمویہ مشمولہ رسائل الکبریٰ لابن تیمیہ ج اول ص ۴۲۴ - ۴۲۵

انی مضح بالجعد بن درهم انه — اللہ تعالیٰ تمہاری قربانیاں قبول فرمائے اور

زعم ان الله لم یتخذ ابراهیم — میں جعد بن درہم کی قربانی کروں گا کیونکہ اس کا

خلیله ولم یکلم موسیٰ تکلیما — گمان ہے کہ نہ تو اللہ تعالیٰ نے ابراہیم علیہ السلام

تعالی الله عما یقول الجعد علوا — کو اپنا دوست بنایا اور نہ موسیٰ علیہ السلام سے کلام

کبیرا. ثم نزل فذبحه[1] — کیا۔ اللہ تعالیٰ کی شان اس سے کہیں بلند ہے۔ پھر منبر سے اتر کر اس کو ذبح کر دیا۔

جعد بن درہم سے "خلق قرآن" اور "تعطیل" کے عقائد کو جہم بن صفوان نے اخذ کیا۔ اس نے نفی صفاتِ باری پر اس قدر زور دیا کہ یہ مذہب فکر اسی کے نام سے موسوم ہو کر "جہم" یا "جہمیت" کہلانے لگا۔ عبد القاہر بغدادی نے لکھا ہے۔

وامتنع من وصف الله تعالیٰ بانه — اور جہم اللہ تعالیٰ کی اس طور پر توصیف سے منع کرتا تھا

شئ او حی او عالم او مرید وقال — کہ وہ شئی ہے یا حی ہے یا عالم ہے یا مرید (ارادہ کرنے والا)

لا اصفه بوصف یجوز اطلاقه — ہے اور وہ کہتا تھا کہ میں اللہ تعالیٰ کو کسی ایسی صفت

علی غیره ..... وقال بحدوث — سے متصف نہیں کرتا جس کا اطلاق غیر اللہ پر

کلام الله تعالیٰ کما قالته القدریة[2] — ..... اور وہ فرقہ قدریہ کی طرح اللہ تعالیٰ کے کلام کو حادث کہتا تھا۔

جہم کے "جہم" سے معتزلہ متاثر ہوئے۔ اگرچہ یہ اثر ان کے طبقۂ اولیٰ میں زیادہ نمایاں نہیں ہے۔ شہرستانی کا خیال ہے کہ واصل بن عطا، الغزال بھی صفاتِ باری کا منکر تھا، مگر یہ خیال اس کے یہاں زیادہ مکمل اور واضح شکل میں نہیں پایا جاتا۔

القاعدة الاولی بنفی صفات الباری تعالیٰ — فرقہ واصلیہ کا دوسرا اصول صفات باری تعالیٰ

من العلم والقدرة والارادة — مثلاً علم، قدرت، ارادہ اور حیات کی نفی ہے

---

[1] الفرقان بین الحق والباطل مشمولہ رسائل الکبریٰ لابن تیمیہ ج اول ص ۱۰۳ [2] الفرق بین الفرق ص ۱۹۹

والحياة - وكانت هذه المقالة في بدءها غير نضيجة[1] — اور یہ عقیدہ ابتداء میں غیر مکمل اور ناتمام شکل میں تھا۔

لیکن امام احمد بن حنبل نے اپنے رسالہ "الرد علی الزنادقہ والجہمیہ" میں تصریح کی ہے کہ جہم کے "مذہب نفی صفات" کو معتزلہ میں سے واصل کے دست راست عمرو بن عبید اور اس کے پیروؤں نے اختیار کیا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ عبارت ذیل میں "ابوحنیفہ" "ابوحذیفہ" کی تحریف ہو جو واصل کی کنیت تھی، اس صورت میں واصل کا جہم سے متاثر ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔

واتبعه على قوله رجال من اصحاب ابي حنيفة واصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة[2] — اور جہم کے اس عقیدے کی پیروی ابوحنیفہ (ابوحذیفہ) اور عمرو بن عبید کے متبعین نے بصرہ میں کی۔

مگر "خلق قرآن" کا عقیدہ نہ تو واصل کے یہاں اپنی مکمل شکل میں ملتا ہے اور نہ ابوموسیٰ المزدار سے پہلے متاخرین معتزلہ کے یہاں، البتہ جہم کا خاص شاگرد جس کا نام عقیدہ "خلق قرآن" سے خصوصی طور پر وابستہ ہے وہ بشر بن غیاث المریسی ہے (تفصیل آگے آرہی ہے) بشر معتزلی نہیں تھا، مگر عقیدہ "خلق قرآن" کا بڑا سرگرم مبلغ تھا اور اس کی اسی بدعت کی وجہ سے امام ابویوسفؒ نے اس سے مفارقت اختیار کرلی تھی، امام عبدالقاہر بغدادی نے لکھا ہے:

(بشر المريسي) وكان في الفقه على رأي ابي يوسف القاضي غير انه لما اظهر قوله بخلق القرآن هجره ابو يوسف[3] — بشر المریسی فقہیات میں امام ابویوسف کا متبع تھا لیکن جب اس نے اپنے عقیدہ خلق قرآن کا اظہار کیا تو امام ابویوسف نے اس سے مفارقت اختیار کرلی۔

بشر عہد مامونی کا زبردست متکلم تھا، جب علمائے اہل سنت نے متکلمین معتزلہ کے ساتھ مناظرہ سے انکار کیا تو امام عبدالعزیز کی صاحب کتاب الحیدہ مامون کے دربار میں پہنچے اور مجمع عام میں بشر بن غیاث المریسی

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی ج اول ص ٣٠ [2] مذہب الالہ عند المسلمین ص ١٢٩ [3] الفرق بین الفرق ص ١٩٢

کو مسئلۂ خلق قرآن کے باب میں عقلی و شرعی دلائل سے شکست دی (اس کی تفصیل آگے آئے گی)

مامون الرشید کا عہد حکومت ہر طرح سے تاریخ اسلام کا "عصر زریں" کہلانے کا مستحق ہے۔ روشن خیالی، فراخ مشربی اور علم و حکمت کی سرپرستی کی اس سے بڑھ کر اور کوئی مثال نہیں ملتی۔ مگر اس خورشید درخشاں پر "فتنۂ خلق قرآن" اور "امتحان ائمہ" کا بدنما داغ لگا ہوا ہے، وہ طبعاً عقلیت کا پرستار تھا، اور علوم الاوائل کا دلدادہ، اور جیسے جیسے عمر بڑھتی گئی اس کا یہ میلان بھی بڑھتا گیا۔ ابن شاکر کتبی نے لکھا ہے:

ولما کبر عنی بالفلسفة وعلوم الاوائل	مامون جب بڑا ہوا تو اسے یونانی علوم کا شوق ہوا اور فلسفہ
ومهر فیها فجره ذٰلک الی القول بخلق القرآن[۱]	میں مہارت حاصل کی، اسی وجہ سے وہ خلق قرآن کا قائل ہو گیا۔

چنانچہ ربیع الاول ۲۱۲ھ میں اس نے معتزلہ دربار کے اثر سے جو مہدی کے زمانہ سے دربار خلافت پر چھائے ہوئے تھے "خلق قرآن" کا اظہار کیا مگر رائے عامہ عرصے سے متکلمین کی سرگرمیوں سے بیزار تھی، لہذا اس میں کوئی کامیابی نہیں ہوئی اور اس تحریک کو ملتوی کرنا پڑا۔ سیوطی نے تاریخ الخلفاء میں لکھا ہے:

وفی سنة اثنتی عشرة اظهر المامون	۲۱۲ھ میں مامون نے عقیدہ خلق قرآن کا اعلان
القول بخلق القرآن.... فاشمأزت	کیا.... اس سے رائے عامہ بھڑک اٹھی اور قریب تھا کہ
النفوس وکاد البلاد یفتتن ولم یلتئم	شہروں میں فتنہ و فساد پھیل جائے، لہذا اس میں کامیابی
له من ذٰلک فکف عنه الی سنة ثمان عشرة[۲]	نہیں ہوئی، اس لیے وہ ۲۱۸ھ تک اس سے رکا رہا۔

۲۱۸ھ میں مامون رومیوں سے جنگ کرنے گیا، میدان جنگ سے اس نے وہ مشہور خط بغداد میں اپنے نائب کو بھیجا جس میں باضابطہ عقیدۂ خلق قرآن کی بالجبر اشاعت پر زور دیا تھا۔ اس طویل خط کو طبری نے نقل کیا ہے۔ اس حکم کے بموجب اس عقیدے کی جبریہ اشاعت کرائی گئی اور اکابر علماء مثلاً محمد ابن سعد کاتب واقدی اور یحییٰ بن معین وغیرہ کو مامون کے پاس بھیجا گیا، جہاں انھیں اس "امتحان" سے دوچار ہونا پڑا۔

---

[۱] فوات الوفیات ج ۱ ص ۲۳۹ [۲] تاریخ الخلفاء ص ۲۰۲

اس کے بعد کی تفاصیل غیر ضروری ہیں۔ مگر مامون کے آخری خط میں مشاہیر علماء کی ذاتی کمزوریوں پر بھی
حملہ کیا گیا ہے۔ مامون کی عالی ظرفی سے تو یہ بعید تھا کہ وہ ان افراد رعایا کی کمزوریوں کی ٹوہ میں رہا ہو۔ البتہ
درباری علماء، ائمۂ اہل سنت سے خار کھائے بیٹھے تھے۔ اور غالباً ان ہی کے ایماء سے یہ خط لکھا گیا تھا، اس سے
ثابت ہوتا ہے کہ "من طلب الدین بالکلام تزندق" کا انتقام لیا جا رہا تھا۔ اور "حکمی فی اهل الکلام
ان یضربوا بالجرید والنعال" تو ایک دھمکی بن کر ہی رہ گیا تھا، مگر معتزلۂ دربار نے اس دھمکی کا بدلہ عملی جلد و
ضرب حتیٰ کہ قتل سے لیا، بیشمار بندگان خدا پابجولاں دربار میں "امتحان" کے لیے لائے جاتے، امام احمد بن
حنبل کے اس شدت سے تازیانے لگائے گئے کہ وہ بیہوش ہو گئے، نصر بن احمد خزاعی کو صرف اسی جرم
میں قتل کر کے ان کی لاش ایک خرمی کے برابر صلیب دی گئی۔

بہرحال یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ ۲۱۲ھ سے ۲۳۲ھ تک قلمروئے خلافت میں جو کچھ ہوتا رہا
وہ صرف ایک "اصولی نظریاتی" جنگ نہ تھی بلکہ بہت کچھ تنگ نظر علماء کے ذاتی تحاسد و تباغض کا نتیجہ تھا۔
اگر دیانتداری کے ساتھ محض احقاق حق ہی اس تحریک کا مقصد ہوتا تو غالباً جب دربار میں امام عبدالعزیز کی
نے بشر بن غیاث المریسی کو خلیفہ کے روبرو مناظرے میں عقلی و شرعی دلائل سے لاجواب کر دیا تھا، تو مامون کو
اس سے دستبردار ہو جانا چاہیے تھا، یا کم از کم اب تشدد کو روا نہ رکھنا تھا۔ مگر متکلمین دربار خلفا کے کان
بھرتے رہتے تھے۔ اور وہ اس سے متاثر ہو کر ظالمانہ اعلانات نکالتے رہتے تھے۔

فتنۂ خلق قرآن کی تاریخ میں امام عبدالعزیز کی اور بشر بن غیاث المریسی کے مناظرے کی خاص
اہمیت ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ احقاق حق کے علاوہ سخن پروری بھی اس تحریک میں کارفرما تھی۔
اس حیثیت سے اس کی تفصیل ضروری تھی مگر خوف طوالت مانع ہے تاہم دو چار کلمے اس سلسلے میں کہنا نہایت ضروری ہے،
پہلے تو "کتاب الحیدۃ" جس میں اس مناظرے کی تفاصیل مرقوم ہیں، اس کے قابل اعتماد ہونے کا
مسئلہ ہے۔ اس سلسلے میں تین شک کیے جا سکتے ہیں۔

ا۔ امام عبدالعزیز مکی کوئی فرضی شخصیت ہے،

ب۔ کتاب الحیدہ "کسی بعد کے غیر معتزلی کی تصنیف ہے جس نے اسے امام عبدالعزیز مکی کی طرف منسوب کردیا ہے،

ج۔ امام عبدالعزیز مکی نے اس کتاب میں اظہار واقعہ کے بجائے مشیخت طرازی سے کام لیا ہے،

پہلے دو شکوک کا ازالہ تو اس بات سے ہوجاتا ہے کہ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں مصنف اور تصنیف دونوں کا ذکر کیا ہے، وہ لکھتا ہے:

عبدالعزیز بن یحییٰ المکی:۔ فی طبقۃ الحارث وھو عبدالعزیز بن یحییٰ بن عبدالملک بن مسلم ابن میمون الکنانی۔ وکان متکلما مقدما و زاھدا وعابدا ولہ فی الکلام والزھد کتب۔ وتوفی ولہ من الکتب: کتاب الحیدۃ فیما جری بینہ وبین بشر المریسی[1]	عبدالعزیز بن یحییٰ المکی: حارث المحاسبی کے ہمعصر ہیں، ان کا نام عبدالعزیز بن یحییٰ بن عبدالملک بن مسلم بن میمون الکنانی تھا، وہ مشہور متکلم اور زاہد وعابد تھے، علم کلام اور زہد میں کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ ان کی کتابوں میں کتاب الحیدہ مشہور ہے، جس میں ان کے اور بشر المریسی کے مناظرے کا ذکر ہے۔

تیسرے شک کا ازالہ کتاب کا اسلوب بیان کرتا ہے: غیر متعلق واقعات، بدوی اکھڑ پن اور آداب دربار سے ناشناسائی صدق بیان کی شاہد ہے،

کتاب کے مستند اور قابل اعتماد ثابت ہوجانے کے بعد اس کے بیانات حکمراں طبقہ کی سخن پروری اور علمائے دربار کے بغض وحسد کو بے نقاب کرتے ہیں۔ اسکی تفصیل تو موجب تطویل ہوگی، چند واقعات نقل کیے جاتے ہیں

---

[1] الفہرست لابن الندیم ص ۲۶۱

(۱) مناظرے کے آغاز میں یہ اصول طے ہوا تھا کہ ہر اختلافی امر میں کتاب و سنت کا فیصلہ آخری اور انقطاعی ہوگا۔ چنانچہ امام عبدالعزیز نے یہ شرط رکھی تھی:

اذا اختلفنا فی شئ من الفروع رددناه الی کتاب اللہ عزوجل فان وجدناه فیہ والا الی سنۃ نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم فان وجدناه فیہا والا ضربنا به الحائط[1]

اگر ہم کسی فروعی مسئلے میں اختلاف کریں تو قرآن مجید سے رجوع کریں گے۔ اگر وہاں اس کا حل مل جائے تو خیر ورنہ حدیث شریف سے رجوع کریں گے اگر وہاں جواب مل جائے تو خیر ورنہ اس مسئلہ کو دیوار پر دے ماریں گے

اور مامون نے اس شرط کو منظور کر کے یقین دلا دیا تھا،

قال المامون فافعلا هذا اصلا بینکما واتفقا علیه وانا الشاهد علیکما[2]

مامون نے کہا اچھا اس بات کو دونوں اصول بنا لو اور اس پر اتفاق کر لو اور میں تم دونوں کا گواہ ہوں۔

بلکہ آخر میں تو امام عبدالعزیز سے یہاں تک کہہ دیا تھا۔

قال فناظره بالتلاوة وبنص التنزیل[3]

مامون نے امام عبدالعزیز سے کہا تم بشر سے صریح آیات قرآنی کے استشہاد کے ساتھ مناظرہ کرو۔

لیکن آخر میں جب بشر بن غیاث المریسی کا قافیہ تنگ ہونے لگا تو اس نے اس اصول سے پیٹھ پھیر لی اور مامون سے صاف کہہ دیا:

قال بشر یا امیر المومنین عندی اشیاء کثیرة الا انه یقول بنص التنزیل وانا اقول بالنظر والقیاس[3]

بشر نے کہا یا امیر المومنین میرے پاس بہت دلائل ہیں مگر عبدالعزیز صریح آیات قرآنی سے استشہاد کیا کرتے ہیں اور میں نظر و قیاس (عقلی دلائل) کیا کرتا ہوں

(۲) علماء دربار اپنے اور مخالفوں کی طرح امام عبدالعزیز کے قتل کے بھی خواہاں تھے لیکن دوران مناظرہ

---

[1] کتاب الحیدہ ص ۱۲ [2] ایضاً [3] ایضاً ص ۳۰ و ص ۵۰

میں جب بشر نے خلق قرآن کے ثبوت میں آیۂ کریمہ "انا جعلناہ قرآنا عربیا" پڑھی تو امام عبدالعزیز نے پوچھا کہ کیا قرآن میں جہاں بھی جعل کا لفظ آیا ہے وہ "خلق" ہی کے معنی میں ہے، بشر نے کہا "جی ہاں پورے قرآن میں"۔

اس پر امام عبدالعزیز نے کہا

اخبرنی عمن قال لبعض ولد آدم خلق القرآن من دون الله امومن هو ام کافر قال بشر کافر حلال الدم[1]

مجھے اس شخص کے بارے میں بتاؤ جو یہ کہتا ہو کہ قرآن کو اللہ نے نہیں بلکہ بنی آدم میں سے کسی نے پیدا کیا ہے، ایسا شخص مومن ہے یا کافر؟ بشر نے جواب دیا وہ کافر ہے جس کا خون بہانا جائز ہے۔

اسی طرح انھوں نے متعدد سوالوں کے جواب میں بشر سے "کافر حلال الدم" کہلوا لیا، اس کے بعد اس پر حجتیں قائم کرنا شروع کیں، مثلاً

قال سبحانه علی المقتسمین الذین جعلوا القرآن عضین فزعم بشر ان المقتسمین خلقوا القرآن[2]

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا "بانٹنے والوں پر جنھوں نے کلام الٰہی کو ٹکڑے بوٹی کر لیا"۔ پس بشر نے گمان کیا کہ ان مقتسمین (بانٹنے والوں) نے قرآن کو پیدا کیا ہے،

اور اس سے زیادہ یہ کہ

قال الله عز وجل ولا تجعلوا الله عرضة لایمانکم فزعم بشر ان معنی ولا تجعلوا الله ولا تخلقوا الله لا معنی له عنده غیر ذلک ثم قال من قال هذا فهو کافر حلال الدم[3]

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "اور اللہ کو اپنی قسموں کا نشانہ نہ بنالو" پس بشر نے گمان کیا کہ ولا تجعلوا اللہ کے معنی ہیں "مت پیدا کرو اللہ کو" اس کے علاوہ اس کے نزدیک دوسرے معنی ہو ہی نہیں سکتے، پھر کہتا ہے جو ایسا کہے وہ کافر ہے جس کا خون بہانا جائز ہے۔

لیکن امون پر ان حجتوں کے قیام کا کوئی اثر نہیں ہوا، اس نے اعتراف تو کیا مگر رجوع نہیں کیا۔

---

[1] کتاب الحیدہ ص ۳۷ [2] ایضاً ص ۳۹ [3] ایضاً ص ۳۷

فاقبل علی المامون وقال حسبك	پس مامون میری طرف متوجہ ہو کر بولا عبدالعزیز
یا عبدالعزیز فقد اقر بشر علی نفسه	بس کرو کیونکہ بشر نے اپنے کافر ہونے اور جائز القتل
بالکفر واحلال الدم واشهدنی	ہونے کا اقرار کر لیا اور اس بات میں مجھے اپنے پر
علی نفسه بذلك وقد صدقت فیما	گواہ بنایا! جو کچھ تم نے کہا سچ کہا لیکن بشر نے جو کچھ کہا
قلته ولکنه قال ما قال وهو لا یعقل	ایسی حالت میں کہا کہ نہ اسے اتنی عقل تھی اور نہ اس کا
ولا یعلم ما علیه فیه[1]	علم تھا کہ ایسا کہنے سے اس پر کیا اعتراض وارد ہونگے،

یہ واقعہ اس بات پر شاہد عدل ہے کہ خود مامون کو احقاق حق سے زیادہ سخن پروری منظور تھی،

(۳) آخر میں بشر نے خود تجویز پیش کی تھی کہ اگر عبدالعزیز کتاب وسنت کے بجائے عقلی طور پر مجھ سے مناظرہ کرے اور میں اسے قائل نہ کر دوں تو میرا خون حلال ہے:

فلیدع مناظرتی بنص التنزیل و	مجھ سے آیات قرآنی کے ذریعے مناظرہ کرنا چھوڑ دے
لیناظرنی بغیره فان لم یدع قوله	اور اس کے بجائے دوسرے (عقلی) دلائل سے مناظرہ کرے
ویرجع عنه ویقول بقولی بخلق القرآن	تو اگر وہ اپنے عقیدے سے باز نہ آئے اور میرا مذہب
الساعة فدمی له حلال[2]	اختیار نہ کر لے اور قرآن کے مخلوق ہونے کا فوراً اقرار

کر لے تو میرا خون حلال ہے

امام عبدالعزیز نے عقلی دلائل سے بھی بشر کو لاجواب کر دیا لیکن ایفائے مشروط کے بجائے مامون نے احسنت ومرحبا کا نعرہ بلند کر کے اور دس ہزار درہم دیکر سخن پروری کی تعجیب شائی۔

فقال المامون احسنت یا عبدالعزیز	مامون نے کہا اے عبدالعزیز شاباش: پھر مجھے
ثم امر لی بعشرة الآف درهم[3]	دس ہزار درہم دینے کا حکم دیا،

(۴) اور کتاب کا خاتمہ جن الفاظ پر ہوا ہے ان سے تو یہ حقیقت صاف ہو جاتی ہے کہ جابرہ عہد کی

---

[1] کتاب الحیدہ ص ۴۹ [2] ایضاً ص ۵۰ [3] ایضاً ص ۵۰

سطوت سے اہل سنت سکوت عن الحق پر مجبور تھے، اسی لیے امام عبد العزیز نے اس کی پوری تفصیل نہیں دی،

ولم یتہیأ لی ان اشرح ھذا کلہ	اور میرے لیے اس واقعہ کو شرح و بسط سے بیان کرنا
مما خوفت علی نفسی مما تقدم یلحقنی	ممکن نہ ہو سکا کیونکہ مجھے اپنی جان کا خوف تھا
بعد ھذا المجلس وما جری بسبب	اس مجلس مناظرہ کے بعد مجھ پر کیا آفت آئے
الاوراق علی الناس[1]	اور ان اوراق کے سبب لوگوں پر کیا افتاد پڑے

یہ واقعات ثابت کرتے ہیں کہ مامون اور اس کے درباری علما محض خود رائی کی خاطر اس فتنہ کو فروغ دے رہے تھے، ورنہ نہ عقل اس کی مؤید تھی نہ شریعت،

مامون کی وفات پر معتصم اس کا جانشین ہوا اور ایک جانشین کی حیثیت سے اس نے اپنے پیشرو کی پالیسی کو جاری رکھا، سیوطی نے لکھا ہے:

فسلک ما کان المامون علیہ وختم بہ	معتصم بھی مامون کی روش پر چلا اور لوگوں کو
عمرہ من امتحان الناس بخلق القرآن	خلق قرآن کے عقیدہ پر مجبور کرنے میں اپنی عمر ختم
.... وقتل علیہ خلقا من العلماء وضرب	کردی..... اور اس جرم میں بہت سے علما کو قتل کیا
الامام احمد بن حنبل وکان ضربہ	اور امام احمد بن حنبل کو بلوایا اور یہ سزا انھیں
سنۃ عشرین[2]	۲۲۰ھ میں دی گئی ۔

خلفاء اس قول کی سخافت اور اس فتنہ کی شناعت سے اچھی طرح واقف تھے مگر دربار پر معتزلہ چھائے ہوئے تھے، اور انھوں نے اس مسئلہ کو حق و باطل کے بجائے دربار خلافت کے وقار اور کمزوری کا مسئلہ بنا دیا تھا معتصم باللہ اس "محنۃ" کو ختم کر دینا چاہتا تھا، مگر احمد بن ابی داؤد جو بشر بن غیاث المریسی کا شاگرد اور صحیح معنوں میں جانشین تھا اور اس کے ساتھ ساتھ معتصم کے مزاج میں بھی دخیل تھا، اسے اس کے جاری

---

[1] کتاب الحیدہ ص ۵۵ [2] تاریخ الخلفاء ص ۲۲۹

رکھنے پر برانگیختہ کرتا رہا، حافظ ابن تیمیہ نے لکھا ہے:

وظهر للخليفة المعتصم امرهم وعزم على رفع المحنة حتى الح عليه ابن ابى داؤد يشير عليه انك ان تضربه انكسر ناموس الخلافة فضربه فعظمت الشناعة من العامة والخاصة فاطلقوه[1]

خلیفہ معتصم باللہ پر اس مسلک کی کمزوری واضح ہو گئی تھی اور اس نے اس "محنۃ" کو موقوف کرنے کا تہیہ کر لیا تھا۔ مگر احمد بن ابی داؤد نے اصرار کیا اور کہا کہ اگر آپ احمد بن حنبل کو کوڑے نہ لگوائیں گے تو خلافت کا وقار ختم ہو جائیگا، اسلیے انکے کوڑے لگوائے۔ مگر عوام و خواص سبھی نے اس بات کی مذمت کی

معتصم نے ۲۲۷ھ میں وفات پائی مگر عموریہ کی فتح سے اس نے جو نیکنامی حاصل کی تھی امام احمد ابن حنبل کی جلد و ضرب سے وہ ماند ہو کر رہ گئی۔ اس کا جانشین واثق ہوا، وہ اس سے زیادہ اکھڑ تھا لیکن معتزلہ دربار بالخصوص قاضی احمد بن ابی داؤد کے اثر و رسوخ سے اس نے بھی با دل ناخواستہ اس ظلم و تشدد کو جاری رکھا۔ خطیب بغدادی نے لکھا ہے:

كان احمد بن ابى داؤد قد استولى على الواثق وحمله على التشدد فى المحنة ودعا الناس الى القول بخلق القرآن

احمد بن ابی داؤد واثق کے مزاج پر غالب تھا اور اسی نے اسے اس "محنت" [لوگوں کو بالجبر قرآن کے مخلوق ہونے کا عقیدہ رکھنے] کے بارے میں تشدد و مبالغہ برتنے پر آمادہ کیا اور لوگوں کو خلق قرآن کے عقیدے کی طرف دعوت دی۔

چنانچہ ۲۳۱ھ میں اس نے بصرہ کے ائمہ و موذنین کو "محنۃ" کے شکنجے میں کسنے کا حکم دیا۔ سیوطی نے لکھا ہے:

وفى سنة احدى وثلثين ورد

۲۳۱ھ میں واثق کا حکم نامہ بصرہ کے گورنر کے پاس

---

[1] منہاج السنۃ ج ۱ ص ۲۵۶، ۲۵۷

كتابه الى امير البصرة يامره ان يمتحن
الائمة والموذنين بخلق القرآن
وكان قد تبع اباه فى ذلك[1]

پہنچا جس میں اسے حکم دیا گیا تھا کہ ائمہ و موذنین سے قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کرائے، اس باب میں واثق نے اپنے باپ کی پیروی کی تھی،

اس تعصب و تشدد کا انتہائی شرمناک پہلو یہ تھا کہ اسی سال جب رومیوں سے مسلمان قیدیوں کی رہائی کا معاملہ طے ہوا تو احمد بن ابی داؤد نے حکم دیا کہ جو قیدی قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں انھیں تو چھڑایا جائے اور جو انکار کریں انھیں رومیوں کی قید ہی میں چھوڑ دیا جائے لیکن اب اس ظلم و ستم کے دن ختم ہو چکے تھے، ہاں آخری شہادت درکار تھی، اور یہ مقدس فریضہ شہید نصر بن احمد خزاعی نے انجام دیا، انھوں نے قرآن کو مخلوق کہنے سے انکار کیا اور واثق نے فقہائے معتزلہ کے فتویٰ سے انھیں اپنے ہاتھ سے شہید کیا، سر بدن سے الگ کیا، پھر سر تو بغداد میں نصب کیا گیا اور لاش سامرا میں بابک خرمی کے برابر صلیب دی گئی،

واثق نے یہ خون ناحق اپنے ہی ہاتھ سے بہایا مگر اس کا ضمیر اسے اس ظلم و تشدد پر ضرور ملامت کرتا رہا ہوگا، اور عام خیال یہی ہے کہ اس نے موت سے پہلے اس ظالمانہ "محنۃ" سے رجوع کر لیا، سیوطی نے لکھا ہے:

وكان قد تبع اباه فى ذلك ثم رجع
فى آخر امره[2]

اور واثق نے اس محنہ کے باب میں اپنے باپ کے نقش قدم پر چلا تھا مگر آخر میں اس نے اس سے رجوع کر لیا

اسی طرح خطیب بغدادی نے لکھا ہے

ويقال انه رجع عنه قبل موته

اور کہا جاتا ہے کہ واثق نے مرنے سے پہلے محنۃ سے رجوع کر لیا تھا

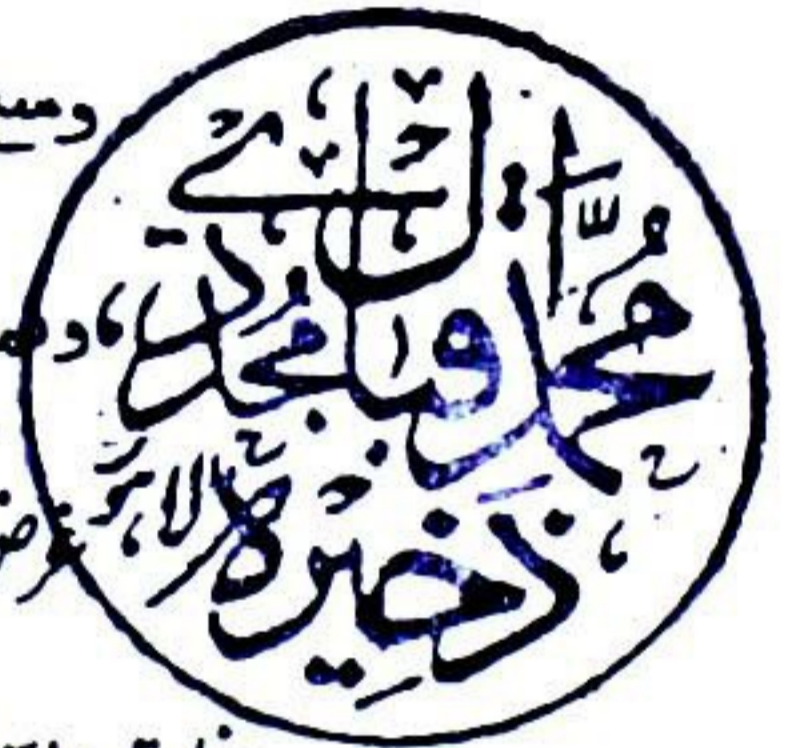
یہ کس طرح ہوا؟ کہتے ہیں کہ ابو عبدالرحمن عبداللہ بن محمد الازدی جو امام ابو داؤد سجستانی اور

---

[1] تاریخ الخلفاء ص ۲۲۲ [2] ایضاً

امام نسائی کے اساتذہ میں سے ہیں، پابجولاں واثق کے پاس "محنۃ" کے لیے لائے گئے، ابن ابی داؤد بھی وہاں موجود تھا، ابو عبد الرحمٰن نے پوچھا "بتاؤ جس چیز کی طرف تم دعوت دیتے ہو اسے جناب نبی کریم جانتے تھے اور جانتے ہوئے لوگوں کو اس کی دعوت نہیں دی یا جانتے ہی نہیں تھے، ابن ابی داؤد نے جواب دیا نہیں بلکہ جانتے تھے"۔ ابو عبد الرحمٰن نے فرمایا کہ رسول کے لیے تو گنجایش تھی کہ وہ لوگوں کو اس کی طرف دعوت نہ دیں اور تمھارے لیے گنجایش نہیں ہے، اس برمحل اعتراض سے سب لاجواب ہوگئے[۱] اور واثق باوجود کوشش کے ہنسی ضبط نہ کرسکا، اس لیے جلد ہی اندر چلا گیا جہاں وہ بار بار کہتا تھا۔

وسع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یسکت عنہ ولا یسعنا[۲]

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے تو گنجایش تھی کہ وہ اس سے سکوت برتیں مگر ہمارے لیے گنجایش نہیں ہے!

غرض واثق کا ضمیر اسے ملامت کرتا تھا مگر جھوٹا وقار اس کے اعلان سے مانع تھا۔ اگلے سال اس کی وفات پر اس کا بھائی متوکل علی اللہ خلیفہ ہوا، اس نے زیادہ حقیقت پسندی سے کام لیا، وہ جانتا تھا کہ نہ صرف رائے عامہ ہی اس "محنۃ" کے خلاف ہے بلکہ عقل و شرع کوئی اس کی تائید نہیں کرتا، لہٰذا خلیفہ ہوتے ہی اس نے اس مسئلہ میں مناظرہ بازی کی ممانعت کردی:

وکان المتوکل لما ولی نہی عن الجدال فی القرآن وغیرہ وکتب الی الآفاق بذلک[۳]

جب متوکل خلیفہ ہوا تو اس نے قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے بارے میں مناظرہ کی ممانعت کردی اور سارے قلمرو میں[۴]

اس کے ساتھ اس نے احیاء سنت کے لیے محدثین کو بلا کر انکی ہر طرح ہمت افزائی کی، سیوطی نے لکھا ہے:

المتوکل علی اللہ ... فاظہر المیل الی السنۃ ونصر اھلہا ورفع المحنۃ وکتب بذلک الی الآفاق وذلک فی سنۃ اربع وثلثین

متوکل علی اللہ خلیفہ ہوا ..... اسکا سنت کیجانب میلان[۵] تھا، اور اس نے اہل سنت کی مدد کی، "محنت" کو موقوف کردیا اور قلمرو خلافت میں اس کا اعلان کردیا،

۱ے تاریخ الخلفاء ص ۲۳۲ ۲ے ایضاً ۳ے کامل لابن اثیر ج سابع ص ۲۱

واستقدم المحدثین الی سامرا و اجزل عطایاھم واکرمھم وامرھم ان یحدثوا باحادیث الصفات والرؤیۃ[1]	یہ ۲۳۴ھ کا واقعہ ہے۔ اس کے علاوہ اس نے محدثین کو سامرا میں بلا کر گراں بہا عطیات دیے اور تعظیم و تکریم کی، انھیں حکم دیا کہ صفات باری اور رویت باری کے متعلق احادیث کی روایت کریں۔

بہرحال تجہم و اعتزال کے دن پورے ہو چکے تھے، معتزلہ کا اثر دربار سے زائل ہونا شروع ہوا ان کا زعیم ابن ابی داؤد معرض عتاب میں آیا، اس لیے نہیں کہ اس کے اشارے پر علمائے اہل سنت کو "محنۃ" کے شکنجے میں کسا گیا تھا، یا بیگناہ نصر بن احمد خزاعی کا خون بہایا گیا تھا، بلکہ اس لیے کہ اس نے اپنے دامن کو ان انسانی کمزوریوں سے جن کا الزام معتزلہ دربار دوسرے علما پر لگاتے تھے، زیادہ گھناؤنی بدکاریوں، رشوت ستانی، خیانت اور تغلب بیجا سے ملوث کر رکھا تھا، ابن الاثیر ۲۳۷ھ کے واقعات میں لکھتا ہے:

وفیھا غضب المتوکل علی احمد بن ابی داؤد وقبض ضیاعہ واملاکہ وحبس ابنہ[2]	اور اس سال متوکل احمد بن ابی داؤد سے ناراض ہوا، اس کی جائداد ضبط کر لی گئی اور اولاد قید کر دی گئی،

اسی عالم میں قاضی احمد بن ابی داؤد نے ۲۴۰ھ میں وفات پائی اور اس کے ساتھ معتزلی تعصب و تشدد کا دور ختم ہوا، یہ پس منظر تھا جس میں "کلام باری" کے متعلق مختلف اسلامی فرقوں کے مذاہب متعین ہوئے۔ ان مذاہب کی تفصیل سے پیشتر اس تاریخی پس منظر پر ایک نگاہ بازگشت ڈال لینا مناسب ہوگا،

۱۔ تمام الہامی مذاہب میں "کلام باری" کے تصور کو اساسی حیثیت حاصل ہے،

۲۔ تجریدی توحید (Abstract Monotheism) سراسر باہر کا اثر ہے کسی الہامی مذہب کی داخلی تعلیم کا نتیجہ نہیں ہے،

۳۔ تنزیہہ تا تعطیل اور کلام باری کی دور از کار توجیہات سراسر غیر اسلامی ہیں،

---

[1] تاریخ الخلفاء ص ۲۲۶ [2] کامل لابن اثیر ج ۷ سابع ص ۱۹ (معارف ع ۲ ج ۸۲، اکتوبر ۱۹۵۸ء)

Ghori Researches : Rational Sciences in Islam - 7

Islamic Culture

By

Shabbir Ahmad Khan Ghori
(Aligarh)

غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ — ۷

اسلامی ثقافت

از

شبیر احمد خاں غوری

علیگڑھ

خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ